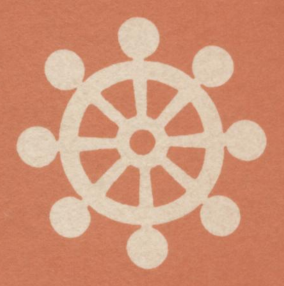


AUTOMNE 1999

L'an mil en 2000



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes-Paris VIII
avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de la Recherche Scientifique

fondée par François-J. Beaussart, Bernard Cerquiglini, Orlando de Rudder,
François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 37 AUTOMNE 1999

L'AN MIL EN 2000

THÈME COORDONNÉ
PAR MONIQUE BOURIN ET BARBARA H. ROSENWEIN

Numéro publié avec le concours de la Loyola University de Chicago

CONSIGNES AUX AUTEURS

A – Articles

Les textes seront remis (en double exemplaire) dactylographiés ou imprimés en double interligne, en feuillets de 1 800 signes (30 lignes à 60 signes) sur format 21 × 29,7 cm. Le texte et les notes seront présentés séparément, les notes numérotées en continu à la suite de l'article. Les articles (notes comprises) ne dépasseront pas 45 000 signes (y compris les blancs), sauf consignes spécifiques du responsable du numéro. Les disquettes seront fournies dans un second temps.

Normes de présentation

Les mots et les citations en latin seront présentés en italiques ou soulignés. Les citations (hors le latin) figureront entre guillemets. Les illustrations seront présentées à part, en cliché positif noir et blanc, numérotées et avec une légende dactylographiée. Le nombre des illustrations par article ne dépassera pas 5. Les dessins au trait sont les bienvenus.

Notes

Dans les notes et les références bibliographiques, on respectera les normes suivantes : initiale du prénom de l'auteur en capitale, suivi du nom de l'auteur en petites capitales (sauf l'initiale en capitale) ; titre d'ouvrage en italiques ; tome ou volume ; lieu et date d'édition ; pages.

Pour les articles de revue : titre de l'article entre guillemets, directement suivi, après une virgule (sans « dans » ni *in*), du titre de la revue en italiques ou souligné ; tome ou volume ; année ; pages.

Pour les articles inclus dans des ouvrages collectifs (actes de colloques, mélanges...), même présentation mais le titre de l'article est suivi du mot « dans », puis du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. », et du titre de l'ouvrage (en italiques).

Pour les éditions des textes médiévaux, le prénom et le nom de l'auteur seront en petites capitales (sauf initiales, en capitales) ; le titre du texte (en italiques) sera suivi du prénom et du nom de l'éditeur scientifique (en petites capitales) suivi de « éd. » ou « dir. ».

B – Notes de lecture

On indiquera dans l'ordre : l'auteur, le titre en italiques (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

SOMMAIRE **N° 37 AUTOMNE 1999**

L'AN MIL EN 2000

ESSAIS ET RECHERCHES

Médiévales 37, automne 1999, pp. 5-11

Barbara H. ROSENWEIN, Monique BOURIN

Pour Giu et Jess

L'AN MIL EN 2000

La floraison d'ouvrages concernant l'an mil, aux approches immédiates de l'an 2000, a quelque chose de lassant, mais elle est instructive. Nous avons aujourd'hui la manie des anniversaires et des commémorations ; conscience d'un devoir de mémoire ou faiblesse d'imagination ? On peut épiloguer. L'intérêt actuel pour l'an mil appartient sans nul doute à ce retour sur le passé, ordonné par des intervalles de temps exprimés en chiffres ronds et multiples de dix. La « passion » de l'an mil est analogue à celle que déclencha le deux centième anniversaire de la Révolution française. À ceci près qu'elle est moins entachée de fierté « nationale ». Mais l'anniversaire du millénaire a aussi ceci de particulier que tandis que la plupart des anniversaires médiatiquement organisés appartiennent à un passé assez proche, l'échelle de la mémoire invite ici à un bilan qui ne plonge ni dans une courte histoire quasi contemporaine ni, à l'inverse, dans la durée géologique.

Il est vrai que le millénaire capétien de 1987 avait exactement la même profondeur chronologique et, pourtant, il était tout aussi « national », et même plus encore, que l'anniversaire de la Révolution française qui célébrait aussi, au-delà de l'histoire française, l'expression de droits universels de la personne humaine. Poursuivons la comparaison des commémorations pour mieux caractériser celle de l'an mil. Cette même année 2000 est aussi l'occasion pour une bonne partie de l'Europe de rappeler, en son mille deux centième anniversaire, le couronnement de Charlemagne. Le passage du millénaire est différent parce qu'il renvoie bien moins à un passé fondateur d'une légitimité ou du moins d'une conscience politique que les anniversaires capétien ou carolingien. Il est rare qu'une date anniversaire puisse rappeler un non-événement. Passer l'an 2000 est l'occasion de réfléchir à une histoire non politique, sans éliminer évidemment du champ d'observation ni l'anthropologie des pouvoirs ni la part des relations sociales.

Retour sur l'an mil

Millénaire de l'an mil certes. Pourtant, malgré la pléthore d'ouvrages consacrés à l'an mil, pour la plupart des Occidentaux la célébration de l'an 2000 est en fait à peine un regard sur le passé, ou l'occasion de faire le bilan d'une longue période de mille ans ; elle est surtout celle de penser l'avenir dans la perspective d'une continuité avec les siècles précédents et d'une rupture introduite, fort artificiellement en cette année précisément, par le mode de décompte des années. À y regarder de près, pour nos contemporains, le passage de l'an 2000 est en fait fort peu le vecteur d'une réflexion historique. Il révèle même une perception des phénomènes à une échelle chronologique très courte. Sans doute le Ministère de l'Éducation nationale français prétend-il dresser un plan Université 3000. En fait c'est en général l'évolution des vingt dernières années, au mieux du siècle, qui est prise en compte pour la projection du futur. Cette difficulté à réfléchir au présent et au futur sur une échelle de temps qui couvre un grand nombre de générations assigne au médiéviste une double tâche.

D'une part celle de signaler – même si la chance d'être entendu est faible – qu'il est utile de faire varier la focale chronologique de l'observation et de ne pas se contenter de prendre en compte un tout petit nombre d'années. L'exercice est utile en tous les domaines ; il l'est particulièrement pour prendre la mesure de l'usage que l'humanité fait de son environnement et des ressources de la planète. Il est fréquent aujourd'hui de considérer avec angoisse le trou d'ozone et le réchauffement de la Terre. L'échelle chronologique du médiéviste est rarement utilisée dans cette réflexion, mais il est vrai que l'intérêt des médiévistes pour ces problèmes est récent. Dans ce numéro de *Médiévales*, il revenait évidemment à Robert Delort de se charger de cette mise en perspective.

L'autre tâche qui s'ouvre au médiéviste devant la brièveté de l'échelle chronologique de l'imagination, liée à celle de la mémoire, est de se demander pour son propre travail d'historien, dans quelle durée se pensaient le passé et l'avenir au Moyen Âge. Nous croyons percevoir une accélération des changements techniques, mais l'échelle de la perception historique s'est-elle considérablement modifiée ? La perception de l'écoulement du temps à un rythme rapide, l'oubli et l'incompréhension, réelle sinon consciente, d'un passé récent est-elle le propre de nos générations de l'an 2000 ? La question a déjà été posée par l'un des auteurs de ce numéro, précisément à propos de l'an mil, ou du moins des cent années qui l'entourent[1] ; c'est un problème central que le passage au troisième millénaire pose avec acuité au médiéviste.

Le rapprochement an 1000-an 2000 est un effet facile, mais il a

1. Patrick GEARY, *Phantoms of Remembrance : Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, 1994, trad. fr. : *La Mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996.

l'avantage de faire apparaître de manière presque caricaturale, en tout cas très explicite, les trois démarches de l'historien, toutes trois nourries de comparatisme chronologique. L'histoire est un regard exotique sur le présent, le passé observé faisant ressortir les particularités de ce présent. Elle est aussi un regard sur le passé, instruit par l'expérience du présent, mais sans cesse guetté par l'anachronisme qui constitue l'une des inquiétudes majeures de l'historien, et de celui des temps « reculés » tout particulièrement. Enfin, elle est prise de conscience et mesure d'une évolution. Ce numéro de *Médiévales* emprunte les trois démarches. Les auteurs ont répondu au propos initial de ce rapprochement des époques à un millénaire de distance en privilégiant l'une ou l'autre de ces trois démarches. Il se peut que l'intrusion de l'an 2000 dans le débat érudit sur l'an mil choque. C'est pourtant une orientation délibérée de ce fascicule.

L'observation du temps présent a l'avantage de contraindre l'historien au bon sens. Et d'abord à la conscience de l'inévitable diversité. La nuit du 31 décembre 1999 au 1er janvier 2000 sera pour la plupart nuit de fête : les lieux les plus extraordinaires sont réservés, parfois depuis plusieurs années, pour cette nuit jugée extraordinaire. D'autres auront le snobisme ou la sagesse de la considérer comme très ordinaire. D'autres enfin, quelque peu enfiévrés, la vivront comme un risque angoissant : ils seront sans doute très peu nombreux, même s'il est manifeste que l'éclipse totale de soleil du 11 août 1999 est un signe avant-coureur de la colère du ciel ! Malgré l'uniformité actuelle de l'information, la diversité demeure ; *a fortiori*, nous semble-t-il, faut-il l'envisager pour le christianisme de l'an mil.

Rappel aussi que l'histoire et la perception du temps sont une construction mentale. Et là encore, l'uniformité n'est pas nécessairement la règle au sein d'une même période, même pour le décompte des années. Puisqu'il n'y a pas eu d'année 0, lorsqu'au VIe siècle l'ère chrétienne fut mise en place, le début du millénaire est 2001. L'entrée dans le XXe siècle a bien été célébrée en 1901. Mais pour la célébration du second millénaire, la conception commune l'a emporté sur la logique érudite. En tout cas, le changement de la date est spectaculaire surtout pour qui l'observe en chiffres arabes. Il faut pour cela, savoir lire, utiliser les chiffres arabes et l'ère chrétienne. Il est vrai que cette dernière n'est pas la norme dans les chancelleries épiscopales et princières avant le XIe siècle et qu'en dehors des chancelleries royales de Germanie et de Francie occidentale, les actes sont datés principalement par le calendrier romain et les années de règne. Mais l'argument n'est pas suffisant pour infirmer tout intérêt au décompte des années dans le système de l'ère chrétienne. Au moins les esprits cultivés sont entraînés à l'attention aux chiffres, à leur valeur objective et à leur valeur symbolique et au comput pascal. Quel écho, éventuellement transformé et abâtardi, rencontre un tel intérêt en dehors de ces milieux ?

Dans le domaine des représentations mentales, le risque d'anachronisme est particulièrement aigu. À Rome, l'année 2000 aura une couleur

un peu particulière : c'est une année de jubilé. La chose n'est pas sans importance pour notre propos, comme le rappelle notre collègue romaine Sofia Boesch Gajano : l'invention du jubilé par Boniface VIII, en 1300, institue une sacralisation du temps et de sa scansion, une dramatisation qu'il convient de ne pas anticiper et de considérer comme acquise déjà en l'an mil.

Le renouveau du jubilé et de ses profits n'instaurerait pas pour autant le découpage du temps en siècles, or Daniel Milo[2], notamment à propos de ce mythe des terreurs de l'an mil, a suggéré que la perception du « millenium » – qui n'est pas du tout, malgré sa forme latine, un mot du vocabulaire médiéval – nécessite pour être tout à fait forte, d'abord celle du siècle. Même Raoul Glaber n'institue pas le siècle comme découpage des années, lui, le contemporain qui a eu l'attention la plus vive à la chronologie et aux chiffres ronds, puisqu'il déclare qu'il va parler des grands hommes qui se sont illustrés depuis l'an 900 du Verbe jusqu'à son temps.

Décidément, l'un des intérêts de la comparaison chronologique est bien de faire apparaître plus brutalement que de coutume le risque d'anachronisme. C'est aussi ce que fait Stephen D. White, avec subtilité, en nous rappelant que le faux sens commis sur un vocabulaire que l'on croit maîtriser conduit parfois au contresens. Ce doute, cartésien, qu'il convient d'étendre à un large pan du vocabulaire des chartes et des multiples types de récits, est salutaire.

Il va de soi que l'attention à la chronologie s'attache d'abord à la datation des documents, moins simple qu'il n'y paraît dans les notices, si riches d'informations variées, qui éclosent au XIe siècle. Lorsque l'échelle de temps est fine, notamment pour éprouver la rapidité des mutations ou le temps auquel elles se placent, le début ou la fin du XIe siècle, les décennies comptent. Pierre Bonnassie, après Paul Amargier, et Patrick Geary offrent un exemple de cette difficile et importante discussion critique sur les documents et de son incidence sur les interprétations.

L'an mil et le religieux

Trois contributions donc pour clore le fascicule et répondre aux questions que pose le raccourci du millénaire 1000-2000, chacune consacrée à une approche spécifique, sociale, religieuse ou environnementale. Les autres sont consacrées à l'an mil, au seul an mil.

Nous ne souhaitions pas revenir sur les débats auxquels avait été consacré le numéro de 1991, l'an mil vu sous l'angle de la croissance économique, ni mesurer avec le recul d'une quasi-décennie l'évolution éventuelle des points de vue. Ni apporter une pierre de plus au débat sur la mutation ou non-mutation de l'an mil, dans lequel il convient de

2. Daniel MILO, *Trahir le temps*, Paris, 1991.

ne pas s'enliser. *Past and Present* a abrité récemment des discussions qu'il n'y a pas lieu de reprendre dans l'immédiat. Mais bien évidemment, la question est en filigrane de manière permanente. Car le débat a rebondi, en dépassant largement le seul an mil ou même ses alentours : il remet en question une vision de l'histoire comme un fleuve tressant au même pas les évolutions économiques, sociales et mentales. L'hypothèse avait été proposée, dans les dernières pages d'un volume préparé dans le cadre du millénaire capétien et consacré aux marges méridionales du monde capétien[3], d'un lien intime et logique entre crise religieuse et naissance de l'hérésie d'une part, et d'autre part perturbations des institutions et naissance de la société féodale. Elle était séduisante, parce qu'elle construisait une cohérence historique. Aujourd'hui, sont mis en cause les trois points cruciaux de cette hypothèse : l'existence même d'une accélération de l'évolution sociopolitique ou d'une rupture (perceptible et perçue des contemporains ou inconsciente), la réalité d'une crise religieuse concomitante et le lien entre les deux évolutions. Enfin l'an mil et par-delà l'an mil les interrelations entre le champ du religieux et celui du sociopolitique.

Sans perdre de vue cette ambitieuse discussion épistémologique, le projet de ce volume est en premier lieu, modestement, d'éclairer les tonalités religieuses de l'an mil. On pourrait presque le résumer comme un retour sur *l'An Mil* de Georges Duby. Ce ne fut pas conscient lorsque l'idée fut lancée et prit corps, puisque l'actualité du passage au troisième millénaire était le motif le plus évident. Mais c'est bien ce petit classique qui a fondamentalement forgé nos images de l'an mil et préparé par sa richesse et ses lectures, parfois salutairement ambiguës, des documents, les divergences et les discussions futures. Là sont bien les racines de cette histoire des mécanismes mentaux de la fin du premier millénaire, immergés dans une histoire « totale » ; l'interprétation des documents qui faisait notre admiration baignait dans un dixième siècle de désolation et un an mil (au sens large) mettant au monde une phase de croissance. Croissance insensible aux contemporains, qui y puisaient pourtant la force d'une lecture, non pas terrorisée mais confiante, des signes qu'ils percevaient partout autour d'eux. Le changement de tendance en ce temps et la rapidité universelle d'une croissance nouvelle ne sont plus des dogmes aujourd'hui chez les médiévistes.

Parmi les chemins ouverts par les commentaires de Georges Duby, tous n'ont pas été suivis au même rythme. Il y a quelques années, c'était sur le renouveau de l'hérésie que se focalisaient les observations. Aujourd'hui on est revenu à l'Apocalypse.

Faut-il penser l'an mil comme un temps de terreurs ? Voire celui de l'émergence d'une « nouvelle alliance » des hommes avec Dieu ? Les documents n'en parlent pas ou guère. Certains historiens, Richard

3. Pierre BONNASSIE et Richard LANDES, « Une Nouvelle Hérésie est née dans le monde », dans *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire des sources et documents commentés*, Paris, 1992, p. 435-459.

Landes parmi eux, pensent qu'émanant tous d'un même milieu lettré ils occultent les angoisses eschatologiques ; par intérêt, parce que le désordre qui va avec ces pulsions est dangereux ; par fidélité aux choix augustiniens qui ont durablement muselé les traditions apocalyptiques des premiers temps chrétiens dans la doctrine. L'angoisse, non eschatologique mais rude, se saisit du médiéviste en un doute radical sur ses sources. Notre temps est celui d'une grande prudence ; nous savons que même les documents les plus plats ne sont jamais innocents d'arrière-pensées. Ici le complot est digne de Machiavel.

L'occasion implique en tout cas de préciser les concepts concernant les attentes des chrétiens. L'eschatologie concerne le sort final de l'homme et du monde, qui s'achèvera dans la Parousie, le retour du Christ pour le jugement dernier des vivants et des morts. L'Apocalypse, ou Livre des révélations, annonce le jour du jugement en trois temps successifs, un temps de douleurs, un temps de paix terrestre de mille ans, puis le terrible mais bref combat du Bien et du Mal qui aboutit au Jugement dernier. Au sens strict, le millénarisme est donc la croyance en ces mille ans de bonheur sur terre et non le calcul eschatologique fondé sur l'interprétation des prophéties, principalement de l'Apocalypse. Selon les millénaristes, l'Ange descendu du Ciel enchaînera le mal pour mille ans au terme desquels interviendront le combat final et le Jugement dernier. L'interprétation augustinienne de l'Apocalypse fait coïncider le début des mille ans (en fait une période indéfinie) avec l'Incarnation ; l'humanité est donc dans cette période de mille ans telle que la prochaine étape est bien le Jugement dernier. Cette thèse semble avoir prévalu, au moins jusqu'à la fin du XIe siècle, comme doctrine officielle. Au XIIe, Joachim de Fiore revient sur cette interprétation et intercale une période de mille ans de bonheur entre les tourments actuels et le Jugement dernier[4].

L'attention aux signes et aux catastrophes, dans une chronique ou un récit, est-elle toujours l'indice d'une annonce apocalyptique ou plutôt, comme le suggère Dominique Barthélemy dans son article[5], la promesse de la colère bien terrestre de Dieu contre qui, *hic et nunc*, nargue ses serviteurs ? Et si la lecture de ces signes doit se faire comme celle d'une annonce des temps nouveaux, est-elle celle des mille ans de bonheur millénaristes ou celle du Jugement dernier ? Lecture allégorique ou historique de ce déchaînement de Satan ? Les signes sont-ils toujours ceux de l'Apocalypse ou ceux du Deutéronome qui punit les hommes pour les réveiller ? Entre la sur-interprétation et le refus absolu de toute lecture entre les lignes, le chemin est étroit et malaisé. Mais il est un choix méthodologique crucial.

Dans un ouvrage très récent, Sylvain Gouguenheim[6] a repris le

4. Jean DELUMEAU, *Une Histoire du Paradis*, vol. 2, *Mille ans de bonheur*, Paris, 1995 ; concerne surtout la période moderne.
5. « Dans ce que nous appelons "l'an mil", les châtiments divins s'aperçoivent (c'est-à-dire se conçoivent) beaucoup sur la terre. »
6. Sylvain GOUGUENHEIM, *Les Fausses Terreurs de l'an mil*, Paris, 1999.

dossier et montré bien des dérapages. Il s'agit là d'un travail de référence où s'associent l'analyse historiographique et l'exégèse des documents. Éviter la sur-interprétation passe en effet par une exigence de base : donner à lire les documents au complet et expliquer pas à pas l'interprétation qu'on en fait. D'emblée, il nous a paru indispensable que le débat soit étayé par les documents essentiels, textuels et iconographiques. Chaque auteur a élu celui qu'il considérait comme exprimant au mieux la tonalité de la période qu'il souhaitait faire ressortir et a effectivement commenté et justifié ses choix.

Nous souhaitions aussi faire place à des types divers de documents. Guy Lobrichon, devant la place ténue faite à l'image, a hésité avant de porter sa préférence, pour rester le plus fidèle possible à l'an mil, sur un commentaire de l'*Apocalypse de Bamberg*. Plusieurs types de documents textuels, des miracles de sainte Foy aux notices provençales. Abbon de Fleury, Adson de Montier-en-Der, théologiens ou polémistes incontournables. Thietmar, le chroniqueur attendu. Raoul Glaber est maintenant accessible dans une traduction enfin complète. Bientôt Adhémar dont l'édition critique est attendue avec beaucoup de hâte. On devrait aussi renvoyer à Helgaud, Adalbéron et bien d'autres, sans compter les textes hagiographiques.

À l'évidence, il y a débat. Nous souhaitions qu'il s'exprimât sous des formes diverses. Il y a la discussion « dialectique », avec un clin d'œil pour le « bug » de l'an 2000, sous forme d'un débat électronique. Entre anglophones, car nous étions encore, en France, bien mal équipés pour profiter de ce nouvel instrument de communication. Et qui sait le travail que représente la conduite et la mise en forme de débats oraux ne peut qu'admirer le résultat auquel sont parvenus nos quatre collègues, Patrick J. Geary, Richard Landes, Amy G. Remensnyder et Timothy Reuter dans cet exercice d'un nouveau style.

Il y a aussi le commentaire individuel. Et enfin les réactions aux arguments présentés et échangés, remarques que nous avons demandées à Pierre Bonnassie et Dominique Iogna-Prat. Croisements multiples : sources de type différent et de provenance variée et interprétations d'historiens aux cultures et aux tempéraments divers. Quelques autres ont été sollicités qui n'ont pas pu participer à ce fascicule. Il en est d'autres que nous aurions aimé solliciter, mais le nombre de pages d'un numéro est rigoureusement limité ; il fallut renoncer avec regret.

Il est vrai que ce fascicule est principalement franco-américain. N'est-il pas vrai aussi qu'à l'exception de Johannes Fried, ces problèmes ont peu intéressé les collègues européens non anglophones ? Regarder par-dessus les frontières linguistiques – avec un grand merci aux traducteurs – et historiographiques apporte en tout cas de multiples richesses.

Médiévales 37, automne 1999, pp. 12-14

Barbara H. ROSENWEIN, Monique BOURIN

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES SUR L'AN MIL

Sources publiées et traduites*

ANDRÉ DE FLEURY, *Vie de Gauzlin*, R.-H. BAUTIER éd. et trad., Paris, 1969.

BERNARD D'ANGERS, *Liber miraculorum sancte Fidis*, A. BOUILLET éd., Paris, 1897 ; P. SHEINGORN trad., dans *The Book of Sainte Foy*, Philadelphie, 1995.

DUBY G., *L'An Mil*, Paris, 1967.

HELGAUD DE FLEURY, *Vie de Robert le Pieux*, R.-H. BAUTIER et G. LABORY éd. et trad., Paris, 1965.

La Fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge, C. CAROZZI et H. TAVIANI trad., 2e éd., Paris, 1999.

RAOUL GLABER, *Histoires*, M. ARNOUX éd. et trad., Turnhout, 1996.

POGNON E., *L'An mille*, Paris, 1947 (textes de Liutprand, Raoul Glaber, Adhémar de Chabannes, Adalbéron, Helgaud).

Vie du Pape Léon IX, Brunon, évêque de Toul, M. PARISSE et M. GOULLET éd. et trad., Paris, 1997.

Ouvrages et articles

Pour le contexte

Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil, Album de documents commentés, O. GUYOTJEANNIN et E. POULLE éd., Paris, 1996.

BARTHÉLEMY D., *La Mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?* Paris, 1997.

FOCILLON H., *L'An Mil*, Paris, 1952 (rééd. 1984).

* Une liste beaucoup plus complète des sources principales vient d'être fournie par Sylvain Gouguenheim dans *Les Fausses Terreurs de l'an mil*. On s'y référera. Nous n'avons volontairement indiqué ici, en sus des indications fournies dans les articles eux-mêmes, que les sources accessibles en traduction.

GEARY P. J., *Phantoms of Remembrance : Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*, Princeton, 1994. Trad. fr. : *La Mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris, 1996.

Il Secolo di ferro : mito e realtà del secolo X (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo, n° 37), Spolète, 1991, 2 vol.

IOGNA-PRAT D., *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Mayeul de Cluny (954-994)*, Paris, 1988.

La Paix de Dieu. x^e-xI^e siècles. Actes du colloque du Puy, septembre 1987, Le Puy-en-Velay, 1988.

Le Siècle de l'an mil, L. GRODECKI, F. MUTHERICH, J. TARALON, F. WORMALD éd., Paris, 1973.

MAYR-HARTING H., *Ottonian Book Illumination. An Historical Study*, 2 vol., Londres, 1991.

MOSTERT M., *The Political Theology of Abbo of Fleury. A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-Century Monastic Reform Movement*, Hilversum, 1977.

PALAZZO É., *Les Sacramentaires de Fulda. Étude sur l'iconographie et la liturgie à l'époque ottonienne*, Munster, 1994.

POLY J.-P., « Le Commencement et la fin. La crise de l'An Mil chez ses contemporains », dans *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, G. LOBRICHON et C. DUHAMEL-AMADO éd., Bruxelles, 1996.

Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie, D. IOGNA-PRAT et J.-C. PICARD éd., Paris, 1990.

ROSENWEIN B.H., *To be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property 909-1049*, Ithaca-Londres, 1989.

« The Feudal Revolution » : *Past and Present* 1994-1997, T. BISSON, « The Feudal Revolution », *Past and Present* 142, 1994, p. 6-42 ; « Comment 1 » by Dominique Barthélemy, *ibid.*, 152, 996, p. 196-205 ; « Comment 2 » by Stephen D. White, *ibid.*, 152, 1996, p. 205-223 ; « Comment 3 » by Timothy Reuter, *ibid.*, 155, 1997, p. 177-195 ; « Comment 4 » by Chris Wickham, *ibid.*, 155, 1997, p. 196-207 ; « Comment 5 » by Thomas Bisson, *ibid.*, 155, 1997, p. 208-225.

Pour les formes de religiosité de l'an mil

BAUTIER R.-H., « L'Hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI[e] siècle : documents et hypothèses », *Actes du 95[e] congrès des Soc. Savantes, Reims 1970*, Paris, 1975, t. 1, p. 63-88.

CHRISTE Y., *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, 1996.

COHN N., *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, trad. fr., Paris, 1983 (1957).

CRACCO G., « Le Eresie del mille : un fenomeno di rigetto delle strutture feudali ? », dans *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen : x[e]-XIII[e] siècles*, Rome, 1980.

DELUMEAU J., « Mille ans de bonheur », dans *Une Histoire du Paradis*, t. 2, Paris, 1995.
EMMERSON R. K. et MCGINN B. éd., *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1992.
FONTAINE J., « La Célébration scientifique du millénaire des Beatus, du colloque de Madrid à quelques publications récentes », *Revue d'études augustiniennes*, 23, 1977, p. 413-421.
FRIED J., « Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 45, 2, 1989, p. 385-473.
GOUGUENHEIM S., *Les Fausses Terreurs de l'an mil*, Paris, 1999.
GOULD S. J., DELUMEAU J., CARRIÈRE J.-C., ECO U., *Entretiens sur la fin du monde*, Paris, 1998.
LANDES R., « *Millenarismus absconditus :* l'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Âge jusqu'en l'an Mil », *Le Moyen Âge*, 1992, p. 355-377.
LANDES R., *Relics, Apocalypse and the Deceits of History : Adhémar de Chabannes, 989-1034*, Harvard, Cambridge (Mass.), 1996.
LANDES R., « Rodulfus Glaber and the Dawn of the New Millennium : Eschatology, Historiography and the Year 1000 », *Revue Mabillon*, 7 (t. 68), 1996, p. 57-77.
Last Things : Death and the Apocalypse in the Middle Ages, C. BYNUM et P. FREEDMAN éd., Philadelphie, 1999.
LOT F., « Le Mythe des terreurs de l'An Mil », *Mercure de France*, 300, 1947, p. 639-655, repris dans *Recueil de travaux historiques de F. Lot*, Genève-Paris, 1968, t. 1.
MILO D. S., *Trahir le temps (histoire)*, Paris, 1991.
SHAROT S., « Jewish Millenarianism : a Comparison of Medieval Communities », *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980, p. 394-415.
The Peace of God : Religious Responses to Social Turmoil in France around the Year 1000, T. HEAD et R. LANDES éd., Ithaca-Londres, 1992.

Barbara H. ROSENWEIN, Loyola University, Lake Shore Campus, 6525 North Sheridan Road, Chicago (ILL.), 60625, États-Unis

Monique BOURIN, Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris, Université de Paris 1, 17, rue de la Sorbonne, F-75231 Paris cedex 05

Médiévales 37, automne 1999, pp. 15-55

Patrick J. GEARY, Richard LANDES, Amy G. REMENSNYDER, Timothy REUTER, coordination Barbara H. ROSENWEIN

QUI A PEUR DE L'AN MIL ? UN DÉBAT ÉLECTRONIQUE AUX APPROCHES DE L'AN 2000

La discussion suivante s'est déroulée par e-mail entre le 15 janvier et le 15 février 1998. Les participants étaient Patrick J. Geary, Richard Landes, Amy G. Remensnyder, Timothy Reuter. Barbara H. Rosenwein a assuré la mise en scène et la mise en forme[1].

L'ensemble des contributions formait une liasse de presque 300 pages. Ce qui est présenté ici n'est qu'un échantillon de cette discussion animée et variée. Chaque source (textes 1-4) a été choisie par le participant qui lançait la discussion à son sujet.

L'an mil/l'an 2000

Rosenwein

Dans la mesure où ce numéro de *Médiévales* est inspiré par l'an 2000, je commencerai par les questions suivantes :

1. Quel intérêt y a-t-il à se pencher sur l'an mil parce que nous sommes à la veille de l'an 2000 ?

2. Les historiens comme tels peuvent-ils ouvrir des perspectives spécifiques sur la question de l'an 2000 ?

Reuter

Chacun considère le passé en général à la fois avec sa propre curiosité intellectuelle et en fonction de l'air du temps. Mais il existe aussi une convention, déjà ancienne, qui veut que le moment anniversaire des événements ou des personnalités soit favorable pour faire le point. Il en est de même pour le millénaire, sauf que peut-être, alors que d'autres dates auraient pu être différentes, le millénaire et le moment de sa célé-

1. Nous tenons à remercier Laura Wilson Baird, de l'Université de Loyola (Chicago), pour son aide précieuse au moment de l'élaboration du dossier.

bration se définissent par eux-mêmes : il ne s'agit pas d'un événement, mais d'un point sur l'échelle de la mesure du temps.

Les historiens ont-ils quelque chose de spécial à offrir ? Oui, peut-être. Nous pouvons jouer un rôle modeste en corrigeant certaines interprétations erronées, sauf que nous ne sommes pas sûrs d'être entendus.

Voici quelques questions globales que les historiens peuvent se poser :

1. Que nous pensions à comparer des millénarismes ou des changements socio-politiques majeurs, nous supposons trop facilement que la comparaison de croyances et d'expériences publiquement partagées et collectives est possible à 1 000 ans de distance. Je doute qu'elle le soit, parce qu'avec Habermas, je ne pense pas que la notion de « public » ait pu faire sens en l'an mil.

2. Dans notre monde, nous opposons facilement les experts et les leaders (qui sont souvent manipulateurs) à ceux qui détiennent moins de pouvoir et d'information. Mais si l'on parle des années autour de l'an mil, des analyses qui se fondent sur une division entre la religion savante de l'élite et une religion populaire potentiellement dangereuse me laissent profondément sceptique, surtout parce que je pense qu'il est vraiment très difficile de connaître les pratiques et les croyances populaires.

Landes

La meilleure façon de répondre aux questions de Rosenwein est de se demander si le comportement populaire au tournant du premier millénaire a été affecté par des attentes eschatologiques associées à cette date. Pour moi, c'est seulement si nous répondons « oui » à cette question que regarder notre propre millénaire avec une compréhension issue du précédent a un sens. Sinon, il nous reste la réponse positiviste : rien à ce moment-là, rien maintenant. Personnellement je pense que l'Europe de l'Ouest a vu naître beaucoup d'attentes apocalyptiques à l'approche et à la suite de l'an mil pour les raisons suivantes :

1. Il est impossible de ne pas tenir compte de l'importance centrale de l'eschatologie dans le christianisme. Et, dès le IIe siècle, la tradition de la rattacher à la venue du millénaire a été une partie importante de la pastorale en matière d'eschatologie. Ce n'est pas dans l'Église grecque, où elle avait commencé (Barnabas, Hippolyte), qu'elle a été la plus forte, mais dans l'Église latine occidentale (Julien l'Africain, Sulpice Sévère, Grégoire de Tours, Frédégaire, etc.), où chaque fois que se présentaient des dates telles que 500, 801, l'élite modifiait la chronologie pour éviter la date fatidique. Cette tradition rattachait le millénarisme classique (la croyance au retour du Messie pour 1 000 ans) au millénarisme chronologique (la fin du monde à la fin de ce millénaire).

2. Depuis l'époque de Bède (et sûrement depuis l'époque carolingienne), la réponse normale aux attentes apocalyptiques populaires était : attendez l'an mil.

3. Une série d'événements naturels et « surnaturels » a augmenté les attentes liées à la venue de l'an mil : la comète de Halley (989), de nombreuses et violentes manifestations de « feu sacré », divers signes et prodiges racontés en divers endroits. Peut-être n'ont-ils pas été plus nombreux qu'à l'ordinaire, mais les chroniques du temps y accordent une grande attention. En même temps, comme le rapporte Abbon de Fleury et le confirment d'autres sources, la tradition qui prévoyait que la fin du monde se produirait quand le Vendredi Saint et l'Annonciation coïncideraient (le 25 mars, 8 des calendes d'avril) connut une grande diffusion et donna aux années 970, 981 et 992 une intensité eschatologique particulière.

4. Dans plusieurs endroits, des événements historiques ont encore augmenté cette attente eschatologique. L'Angleterre et la France surtout montrent les signes d'une attente intense, la première à la suite de l'invasion des Danois, la seconde, encore plus forte, parce que la fin de l'Empire carolingien a réveillé l'idée apocalyptique selon laquelle la fin de l'Empire romain amènerait l'Antéchrist. À cela s'ajoutent la multiplication des sites fortifiés et toutes les tactiques mafieuses de « pacification » ainsi permises, ce qui a créé une atmosphère favorable à l'explosion de l'eschatologie populaire. En Germanie, par ailleurs, les Ottoniens semblent avoir maîtrisé au sommet les symboles de l'Apocalypse, et comme Charlemagne l'avait fait, les avoir sublimés. Ainsi la Lotharingie forme une sorte de ligne de partage entre le millénarisme venu de la base que l'on trouve en France (culte des reliques, pèlerinages, Paix de Dieu, religiosité cléricale et populaire, réforme clunisienne) et le millénarisme élaboré au sommet en Germanie et à l'est (conversions royales, *renovatio imperii* par l'empereur et le pape).

Geary

À mon avis, l'année 1998 n'est un moment ni particulièrement bien choisi, ni particulièrement mal choisi pour se poser des questions de l'ordre de la recherche sur l'an mil, parce que je pense que la compréhension des questions que nous nous posons à propos de cette époque est en elle-même importante. Il me semble cependant que l'intérêt pour ces problèmes est plus aigu maintenant qu'il ne l'était peut-être il y a dix ans et qu'il ne le sera certainement en 2002. Alors pourquoi pas maintenant !

Quant à la question de savoir si les historiens (en tant que tels) peuvent apporter des réponses originales à la question de l'an 2000, je pense que c'est Marc Bloch qui a suggéré que les historiens nous aident à comprendre le futur, en nous montrant comment les attentes des générations passées se sont réalisées de manière très différente. Quels que soient les apports du nouveau millénaire, ils seront tout aussi surprenants que ceux du second millénaire l'ont été pour ceux qui vivaient en 998.

Les historiens, professionnellement habitués à interpréter les sour-

ces, peuvent fournir une autre contribution : de la même manière que l'intérêt des journalistes et des chercheurs pour l'importance accordée à l'an 2000 non seulement contribue à l'observation du phénomène, mais aussi l'encourage, des chroniqueurs (certains plutôt après l'événement qu'avant) ont grossi certains phénomènes, qui n'avaient rien de spécifique à cette période de l'an mil, mais qu'ils ont reliés aux inquiétudes millénaristes. Cela ne signifie pas qu'on ait affaire à des sujets qui ne méritent pas réflexion : la plupart des « faits » historiques véritablement importants sont d'ordre psychologique. Le problème central consiste à se poser les questions suivantes : les gens avaient-ils des inquiétudes ou des espoirs liés d'une façon ou d'une autre au millième anniversaire de la naissance ou de la résurrection du Christ ? Comment ces inquiétudes ou ces espoirs ont-ils influencé leurs actions ? Comment les comportements ont-ils été marqués par ces anticipations ou par ces observations rétrospectives ? Ainsi je vois plus d'intérêt à interpréter le passé après l'événement qu'à anticiper le futur.

Remensnyder

En tant qu'historiens, nous pouvons comparer l'approche de l'an 2000, que nous vivons actuellement, avec les phénomènes qui se sont produits autour de l'an mil, que nous n'avons pas vécus.

Les similitudes dans les réponses peuvent nous aider à comprendre les éléments structurels des attentes millénaristes. Nous pouvons aussi éventuellement utiliser ces aspects de nos attentes millénaristes modernes, qui sont, elles, extrêmement documentées, pour éclairer des traces médiévales fragmentaires, dans les cas où elles nous autorisent à faire des recoupements. Au mieux cependant, la comparaison entre 1000 et 2000 peut mettre en valeur les éléments communs aux deux attentes millénaristes. Nous ne devons pas laisser ces éléments communs obscurcir les différences énormes qui existent entre les deux périodes.

Certainement, l'une des différences qui complique la comparaison entre 1000 et 2000 est un élément qui a été étudié en détail par Landes. Dès le haut Moyen Âge, les clercs ont souvent voulu « camoufler » le millénaire et à cette fin ils modifiaient le système de datation et condamnaient au silence les voix qui prédisaient une apocalypse imminente. En d'autres termes, on pourrait considérer les craintes et les attentes millénaristes comme des menaces contre ceux qui détenaient l'autorité, ce qui n'est certainement pas le cas maintenant. Cependant, en tant qu'historiens spécialistes de l'an mil, nous pouvons faire comprendre pourquoi 2000 est une date prégnante.

Reuter

Je vais répondre aux premiers propos de Landes, qui disait qu'il y avait « beaucoup » d'attentes apocalyptiques dans les années approchant l'an mil. « Beaucoup » est un terme implicitement comparatif, et je ne pense pas que nous soyons en mesure de faire la comparaison.

C'est seulement la perception d'une augmentation des pèlerinages et du culte des reliques, par exemple, qui justifie qu'on fasse un lien avec l'an mil. Mais les pèlerinages et les cultes populaires rendus aux reliques sont beaucoup plus anciens : on en trouve beaucoup dans la Saxe carolingienne et en Bavière par exemple, avec des translations spectaculaires, mais sans lien apocalyptique visible.

Ma position, en d'autres termes, ne se situe pas dans la ligne « positiviste » du « pas de lien visible ou explicite, donc aucun lien, donc rien ». C'est plutôt « il y en a peut-être eu plus ; on ne peut pas dire » ou « il y a peut-être un lien ; on ne peut pas dire ».

Landes

Contrairement à Reuter, je pense que nous *sommes* en mesure de faire des comparaisons. Adhémar dans ses écrits indique clairement que le culte des reliques a subi une mutation socio-politique entre la période carolingienne et son temps. Cela se passait aussi à l'époque carolingienne : comme l'indique un passage de Raban Maur, les reliques s'éveillaient mutuellement comme les coqs à l'aurore. Mais voir de telles manifestations dans les premières décennies du IXe siècle ne veut pas dire que l'an mil n'a pas été un temps fort dans l'histoire des reliques ; la description de Raban Maur n'a eu aucune portée. Ces notations sont à rapprocher du commentaire de Glaber à propos de la découverte de reliques dans les années qui suivent immédiatement l'an mil : elles étaient si nombreuses qu'on aurait dit la résurrection des saints. Quand des contemporains relèvent ces faits, je pense que nous pouvons parler d'une augmentation notable des manifestations concernant le culte des reliques. Mais d'autres éléments confirment ce lien apocalyptique, par exemple le fait que 801 corresponde à 6000 *Annus Mundi II*, selon les calculs très courants chez les exégètes chrétiens.

Geary

Pour ce qui est du culte des reliques, je ne vois rien qui soit nouveau ou extraordinaire dans la deuxième moitié du Xe siècle par rapport au IXe. Les translations de reliques au nord des Alpes avaient commencé plus tôt ; elles étaient nombreuses à la fin du VIIIe siècle et au IXe siècle. Y voir un phénomène apocalyptique me semble exagéré.

On trouve sans doute des textes carolingiens qui expriment des inquiétudes par rapport à la fin du monde en la liant à la fin de l'Empire. Mais ces textes ont été écrits *après* 800 et longtemps avant le milieu du Xe siècle. Je ne vois aucun lien chronologique avec une date particulière et ne vois pas non plus une date qui ait causé des changements radicaux dans le comportement des gens.

Pour moi Raoul Glaber et Adhémar sont deux exemples d'analystes rétrospectifs, qui interprètent le passé en le transformant de manière telle que la majorité des gens qui vivaient au Xe siècle auraient eu du mal à le reconnaître.

Landes

Les manifestations cultuelles du XIe siècle étaient bien différentes. Les *majestates* rassemblèrent des reliques en plein air devant des foules nombreuses pendant plusieurs jours de suite. Les églises de pèlerinage conçues pour accueillir l'afflux des laïcs, l'ouverture des cryptes aux pèlerins pour chanter et danser, les pèlerins écrasés dans la ruée vers une église, l'utilisation des reliques contre les déprédations des puissants, les foules lançant des chœurs d'alleluia à la vue des miracles, les revendications des évêques pour faire changer la liturgie : vous voulez dire que tout cela est déjà si familier à la fin du VIIIe et au IXe siècle qu'il est vain d'invoquer un « changement » dans la température religieuse au tournant du millénaire ?

Texte 1 : la charte de Saint-Victor de Marseille

Original perdu ; copie du XIIe siècle : A.D. Bouches-du-Rhône, 1 H 629, Grand cartulaire de Saint-Victor, f° 23 v. ; édition : B. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille*, Paris, 1857 (Collection des cartulaires de France, 8), vol. I, n° 77, p. 104-106 ; édition, traduction française et commentaire : M. Zimmermann (dir.), *Les sociétés méridionales autour de l'an mil. Répertoire de sources et documents commentés*, Paris, 1992, p. 355-359.

Traduction

> Notice de la convention entre Adalardus, abbé de Saint-Victor (v. 977-v. 984), et Guillaume, vicomte de Marseille, sur la villa de la Cadière, que moi l'abbé Pons successeur dudit abbé je veux écrire, sur ordre et insistance de mon père Inguilbertus, afin que les générations présentes et futures sachent ce qu'ils doivent croire et ce qu'ils doivent réfuter. Donc, comme les païens avaient été expulsés de leurs bases, à savoir du Freinet, et que la terre de Toulon avait commencé à être occupée et cultivée par des cultivateurs, chacun suivant ses propres forces s'emparait de terres en franchissant les limites pour accroître ses biens. C'est pourquoi, ceux qui se montraient les plus forts dans les conflits qui se produisaient entraient en conflit entre eux et s'emparaient de toute la terre possible, à savoir le vicomte Guillaume et Pons de Fos. Lequel Pons, se rendant près du comte, lui dit : « Seigneur comte, voici la terre libérée du joug [des païens], vas-y et mets des limites entre les villes et les châteaux et la terre du sanctuaire, car il est en ton pouvoir de la délimiter et de distribuer à chacun autant qu'il te plaît. » Quand il entendit ces mots, il accepta et, montant aussitôt à cheval, il s'y rendit. Quand il fut à l'intérieur des limites de la *villa* de la Cadière, il commença à demander le nom des montagnes et la profondeur des vallées, des eaux et des sources.

Quand il l'eût entendu, il posa les limites sur les terres du sanctuaire, qui sont sur la charte figurant dans le chartrier de Saint-Victor, laquelle dit ceci : « Tout ce que j'ai à l'intérieur de ces limites par donation royale, c'est là le fisc royal, je le donne à Saint-Victor et aux moines qui y veillent. » Cette donation a été faite devant le vicomte Guillaume et son frère l'évêque [Honorat de Marseille] et les frères Thierry et Noé et l'abbé Gisfredus et le moine Ranganardus. Cela fait, les frères Thierry et Noé vinrent près de l'abbé Adalardus, lui demandant avec des mots aimables de bien vouloir les investir de la Cadière à mi-vêture. L'abbé, après avoir ainsi fait, envoya ses bœufs et se mit à cultiver du côté de la terre qui est devant l'église Saint-Damien, défrichant ici puis là pour faire des condamines. Noé et Thierry se dirent entre eux : « Ces moines auront toujours toute la terre labourée, et nous, qui nous disons tenanciers [de cette terre], nous n'aurons rien et on se moquera de nous. » Poussés par l'envie, ils chassèrent les bœufs qui labouraient, en fouettant le bouvier ; en outre, ils cassèrent une vasque de marbre qui convenait parfaitement aux offices du monastère, devant l'église dudit saint. Quand l'abbé et les moines l'apprirent, ils furent très en colère et, se rendant près de Guillaume, vicomte de Marseille, ils se lamentèrent en disant : « Seigneur, la terre que le comte a délimitée et a mise sous ta protection, nous ne savons pas en quoi elle peut servir aux moines si vous ne nous rendez pas justice contre Thierry et Noé qui ont chassé nos bœufs et battu le bouvier ; en outre, ils ont cassé un vase qui nous était très utile. » Et lui leur répondit : « Allez, et tel jour soyez-y, j'y serai aussi et nous ferons un plaid avec eux. » Cependant, comme ils se rendaient au plaid et que l'abbé avec ses moines se plaignait fort desdits frères auprès du vicomte, celui-ci dit : « Seigneur abbé, conférez-moi la moitié de la terre et investissez-m'en à ces conditions que, tant que je vivrai, je la tiendrai et posséderai et, après ma mort, elle reviendra à Saint-Victor ; je chasserai tous vos ennemis, et seulement ceux qui vous ont ainsi offensé, mais je vous défendrai contre tous et j'étendrai les limites [de vos biens]. » Tous les chevaliers, par flatterie, pressèrent l'abbé de l'investir. Adolardus, viguier de Marseille, dit sournoisement à l'abbé : « Seigneur abbé, vos tenanciers vous ont-ils jamais apporté du miel et de la cire ? » Comme les moines répondaient « jamais », il dit : « Je jure par le Dieu tout-puissant que, l'autre jour, j'ai rencontré le juif Salomon qui conduisait quatre ânes chargés de miel et, comme je lui demandais d'où il venait, il me répondit : "de votre Saint-Damien". Et qui, lui dis-je, t'a vendu tant de miel ? Voilà que je m'entends répondre : "Thierry et Noé". » Après que beaucoup eurent beaucoup parlé, l'abbé trop confiant dans les promesses du vicomte et des siens, dit en prenant sa crosse : « Aux conditions dont vous avez parlé et que j'ai entendues, je vous investis. » Ainsi il l'investit, en

présence de l'évêque son frère, de Dieudonné chanoine, d'Adalardus et Gisfredus et du moine Ranganardus. Maintenant, qu'il soit entendu par les oreilles attentives et fixé dans l'esprit que j'ai écrit cette notice à l'instigation de mon père, parce que nous voyions la terre de Saint-Victor démembrée et dépecée comme par les bêtes sauvages, par Arnulf dit Sebencus qui avait frauduleusement acquis un quart de la Cadière de mon prédécesseur Bernard, ainsi que du vicomte Guillaume, qui naguère se déclarait défenseur de la terre du sanctuaire. À la mort de sa femme il a donné la Cadière à sa femme Ermengarde, qu'il a épousée ensuite, et tout ceci sur le conseil de son fils Arnulf.

Texte latin

Notitia conventionem ville Cathedre inter Adalardum, abbatem sancti Victoris, et Wilelmum, vicecomitem Massilie, quam ego Pontius abba, successor predicti, volo scribere, precipiente et cogente mihi patre meo, Inguilberto, quatinus presentes et futuri cognoscant quid credere debeant, vel quid refutare. Igitur cum gens pagana fuisset e finibus suis, videlicet de Fraxeneto, expulsa, et terra Tolonensis cepisset vestiri et a cultoribus coli, unusquisque secundum propriam virtutem rapiebat terram, transgrediens terminos, ad suam possessionem. Quapropter, illi qui potentiores videbantur esse, altercatione facta, inpingebant se ad invicem, rapientes terram ad posse, videlicet Wilelmus vicecomes et Pontius de Fossis. Qui Pontius pergens ad comitem dixit ei : « Domine comes, ecce terra, soluta a vinculo pagane gentis, tradita est in manu tua, donatione regis. Ideo rogamus ut pergas illuc, et mittas terminos inter oppida et castra et terram sanctuarium, nam tue potestatis est eam terminare, et unicuique distribuere quantum tibi placitum fuerit. » Quod ille ut audivit, concessit, et continuo ascendens in suis equis perrexit. Cumque fuisset infra fines Catedre ville, cepit inquirere nomina montium et concava vallium et aquarum et foncium. Que cum audisset, misit terminos in terra sanctuaria, qui sunt in carta que est in cartulario sancti Victoris, ita dicendo : « Quantum ego habeo infra istos terminos donatione regis, hoc est fiscum regalem, dono sancto Victori et monachis ibidem excubantibus. » Haec donatio facta est coram Wilelmo vicecomite, et fratre suo episcopo, et Theoderico atque Noe, fratribus, sive Gisfredo, necnon abbate, et Ranganardo monacho. Is ita gestis, venerunt Theodericus et Noe, fratres, ad Adalardum abbatem, rogantes eum, verbis blandis, ut concederet eis Catedram vestire ad medium vestem. Quod et factum est. Abbas vero, missis bobus, cepit terram, que est ante aecclesiam sancti Damiani, ambienter excolere, et huc illuc rumpere terram, ad faciendas condaminas. Noe vero et Theodericus dixerunt ad alterutrum : « Isti monachi semper habebunt totam terram ruptam ; et

nos, qui dicimur vestitores, quandoque erimus illusi, nichil habentes ! » Et, invidia ducti, ejecerunt boves arantes, flagellantes bubulcum ; insuper, quandam concam marmoream, que satis videbatur apta officiis monasterialibus, confregerunt ante aecclesiam supradicti sancti. Abbas vero et monachi, haec audientes, nimium irati, pergentes ad Wilelmum, vicecomitem Massilie, complanxerunt se, ita dicentes : « Domine, terram, quam comes terminavit et in tua defensione misit, nescimus quid opus habeat monachis, nisi justitiaveris nobis Theodericum et Noe, qui nostros boves expulerunt, et bubulcum ciciderunt ; insuper quoddam vas nobis utile confregerunt. » Qui audiens dixit : « Ite, et tali die sitis ibi, quia ego ero, et habeamus placitum cum illis. » Interea, cum pergerent ad placitum, et abbas cum suis monachis multum complangeret se ad vicecomitem de supradictis fratribus, ait ille : « Domine abba, colligite me in medietatem terre et vestite me, in tali convencione, ut, quandiu vixero, teneam et possideam, et, post discessum meum, revertatur ad sanctum Victorem ; et ego expellam omnes inimicos foras, non solum istos qui talia vobis fecerunt, sed et de omnibus defendam vos, et dilatabo terminos illos. » Milites vero cuncti, causa adolationis, ita laudaverunt, ut abbas vestiret eum. Adolardus vero, vicarius Massilie, fraudulenter dixit abbati : « Domine abba, isti vestri vestitores exibuerunt vobis unquam mel aut ceram ? » Respondentibus monachis : « Numquam. » « Juro per Deum omnipotentum, ait, quia, alio die, obviavi Salomonem judeum, ducentem quattuor asinos onustos melle. Quem cum percontatus essem unde venisset, et tantum mel ? Audivi ilico : "Theodericus et Noe" » : Cumque multi multa dicerent, abbas, nimium credulus promissionibus vicecomitis et suorum, apprehendens virgam suam, dixit : « In tali convencione ut loquuti estis, audiente me, vestio vos. » Et ita vestivit eum, presente episcopo fratre suo, et Deodato canonico, Adalardo, et Gisfredo, et Ranganardo monacho. Nunc intentis auribus audiatur et mente figatur, idcirco scripsisse me hanc noticiam, instigante patro meo, quoniam terram sancti Victoris videbamus membratim carpere et ceu a beluis particulatim dilaniare, ab Arnulfo scilicet Sebenco, qui fraudulenter adquisivit sibi quartonem Cathedre ab antecessore meo Bernardo, necnon et a Wilelmo vicecomite, qui nuper professus est se esse terre sanctuarie defensorum. Mortua uxore sua, dotavit Cathedram uxori sue Ermengarde, quam postea duxit, et hec omnia consiliante Arlulfo, filio suo.

Geary

J'ai sélectionné ce texte parce qu'il me semble raconter une histoire liée à la « révolution de l'an mil ». Au début, l'autorité royale est intacte. Les terres du fisc sont données au comte. Pourtant l'autorité publique commence à se dégrader et les pouvoirs locaux commencent à agir

« chacun suivant ses propres forces ». Le comte essaie d'intervenir pour arranger les choses : il nomme le vicomte de Marseille défenseur des intérêts monastiques dans la région. Mais l'ordre public n'arrive pas à faire respecter cette décision. Des cultivateurs indépendants, comme Théodoric et Noé, peuvent établir des contrats avec les propriétaires, mais, quand un conflit se produit, le vicomte en profite pour réaliser ses propres objectifs : entouré de ses chevaliers, il se débrouille pour retourner la situation à son propre profit contre les deux parties à la fois. Il ne s'agit pas de justice publique mais simplement d'un jeu de pouvoir de la part du vicomte. Les petits propriétaires sont tout simplement chassés, l'abbé est privé de son bien et le vicomte, de défenseur du monastère en devient le prédateur. Nous sommes en face d'un parfait exemple de l'effondrement de l'autorité publique de type carolingien dans les dernières décennies du Xe siècle, de la suppression de la petite propriété qui était advenue au temps confus de la reconquête, de l'établissement de la souveraineté du vicomte aux dépens du comte, du monastère et des propriétaires indépendants.

Nous avons ici le type de document qui a servi de base pour l'essentiel des débats sur ces transformations. Le problème est qu'il a été considéré comme un document pratiquement contemporain des événements, alors que, selon moi, il a été écrit à peu près un siècle plus tard, pendant la période d'intense « réforme » et de conflits entre les institutions religieuses telles que Saint-Victor et les familles nobles locales. C'est déjà une interprétation d'une invention du mythe de la mutation et de ce fait il est plus proche des historiens modernes que des gens qu'il est censé décrire.

Il est certain que des événements importants se sont produits dans cette région, comme ailleurs, pendant les dernières décennies du Xe siècle. Cependant je pense que ce type de réinterprétation cache plus de choses qu'il n'en révèle. On n'y trouve aucune allusion aux « terreurs de l'an mil » ou à d'autres grandes peurs millénaristes ou apocalyptiques et je pense que cela aussi est typique. C'est une sorte de contrepoids aux autres chroniqueurs qui racontent, inventent, exagèrent ou embellissent la signification de tels événements. Dans cette partie du monde, ce quasi-chroniqueur, inséré dans un mouvement monastique majeur, ne voyait tout simplement pas le problème. Évidemment, une personne convaincue que les attentes millénaristes imprégnaient la génération du millénaire pourrait avancer qu'il s'agit encore d'une des choses importantes que mon chroniqueur veut camoufler. Mais c'est un argument par omission que j'ai du mal à accepter.

Reuter

Le texte de Patrick Geary raconte une histoire embrouillée mais fascinante, qui soulève pour moi un certain nombre de problèmes. D'abord, nous ne pouvons pas l'utiliser à la fois de deux manières différentes. S'il s'agit d'un texte du milieu du XIe siècle, comme le sug-

gère Geary (Amargier dit 1020 *ca*, mais ne justifie pas ce choix), alors on ne peut pas dire que l'absence de toute référence millénariste nous apprend quelque chose sur ce que pensaient et ressentaient les gens de la fin du Xe siècle (encore que, d'accord avec Geary, je pense qu'il faut tenir compte de l'énorme masse de textes en tous genres des années 980-1030 qui ne présentent aucune allusion de ce type). De plus, le document est plein d'éléments d'information qui sont sûrement pertinents mais en même temps ambigus ou confus. On peut l'expliquer par le fait que les rédacteurs des chartes de cette époque avaient un sens différent du récit, sans parler de ce qui est pour nous significatif du point de vue juridique. Je pense qu'une bonne partie des ambiguïtés proviennent de la nature du genre. Nous avons une sorte d'arrêt sur image (ou au mieux une séquence de quelques secondes) dans un film que par ailleurs nous ne possédons pas, à moins d'avoir beaucoup de chance et de posséder une série entière de chartes traitant du même conflit ou de la même propriété. Cet épisode de Saint-Victor pourrait s'intégrer dans de nombreux scénarios différents. Dans la mesure où ils ne sont pas en notre possession, il nous est difficile de donner un sens précis à cet épisode.

J'aimerais savoir pourquoi Geary pense qu'il s'agit d'une version beaucoup plus tardive de l'histoire plutôt que d'un simple arrêt sur image hors contexte. Même si le document était réellement un compte rendu pratiquement contemporain, cela ne l'empêcherait pas d'être une « mythologisation », mais contemporaine de la mutation.

Geary

Un certain nombre d'indications permettent de supposer une date beaucoup plus tardive que celle qui est suggérée par Amargier et Poly. Les noms de Pons de Fos et d'Arnulf Sebuncus, par exemple, sont inhabituels au Xe siècle, mais typiques des environs de 1100, de même que le terme *milites* utilisé pour désigner l'entourage du vicomte. Comme Reuter le fait justement remarquer, beaucoup d'ambiguïtés subsistent. On peut toujours avancer qu'il s'agit de la pièce d'un puzzle appartenant au premier quart du XIe siècle, malheureusement il manque les autres pièces ; mais dans la mesure où il s'intègre bien dans un puzzle de la fin du XIe siècle du point de vue de la terminologie, de l'onomastique, des liens entre les monastères et l'aristocratie locale et même du type de document – une *querimonia* (plainte) plus typique de la fin du siècle –, j'opterais pour une date située entre 1080 et 1100.

Je vois ce texte comme un document fondateur du mythe de la reconquête de Toulon et de la façon dont a été ultérieurement traité le monastère. Je ne pense pas qu'il y ait dans ce texte des éléments susceptibles de nous éclairer sur la situation à la fin du Xe siècle ni sur les liens entre le vicomte et le monastère, entre l'abbé et les cultivateurs indépendants, ni sur quoi que ce soit des violences aristocratiques.

Dans la mesure où nous ne pouvons utiliser ce texte pour en savoir

plus sur la mutation, si je le propose comme mon document dans cette discussion, c'est qu'il représente le type de texte tardif, élaboré et chargé idéologiquement, qu'on utilise trop souvent comme preuve de la révolution féodale, de la mutation du millénaire, etc. Bien sûr, ce document, quelle que soit sa date, ne dit rien du millénarisme. Mais cela ne changerait rien si c'était le contraire – il ne nous dirait toujours rien des espoirs et des craintes du xe siècle. De même, je suis très méfiant envers d'autres chroniques du xie siècle et autres documents qui mettent l'accent sur la grande importance des mouvements millénaristes ou apocalyptiques du siècle précédent.

Je ne doute pas de l'agitation et des violences qui bouleversèrent la période 960-1030 *ca*, pas plus que de l'existence d'individus soutenant de fortes croyances millénaristes. En revanche, je ne pense pas qu'on puisse apporter la preuve que ces phénomènes étaient particulièrement originaux et généralisés, qu'ils causaient ou marquaient des changements fondamentaux dans la structure sociale, l'organisation économique ou le comportement religieux et politique.

Landes

Pourquoi ce texte ne peut-il pas être interprété des deux manières ? Cet incident se produit en 976. Apparemment Inguilbertus en a été le témoin, puisqu'il juge si important qu'il soit enregistré, disons qu'il avait au moins entre 15 et 20 ans. Il veut que son fils, l'abbé, le transcrive et, à ce moment-là, il a disons 70-80 ans. Ce qui nous amène à 1020-1040. Cela veut dire que le texte a un objectif spécifique et une signification majeure à ce moment-là.

C'est vrai qu'il ne contient pas de référence millénariste. Mais ce n'est pas l'auteur qui en supprime le souvenir. Cette composante a été supprimée longtemps auparavant. La mémoire médiévale d'une manifestation apocalyptique survivait rarement au-delà d'une dizaine d'années, encore moins une génération ou deux. Quant aux éléments « ambigus ou confus », il s'agit peut-être de superpositions de souvenirs. Ce qui frappe c'est l'évocation précise de certains moments, avec des instants de dialogues révélateurs de sous-entendus, qui en fait dominent le sens apparent du texte.

Ce document est-il fondateur de la mutation ? N'allons pas trop vite ! L'auteur n'avait lu ni Duby, ni Poly. Êtes-vous en train de dire que dès la fin du xie siècle il y avait un mythe de la mutation, qui s'était élaboré un siècle plus tôt, que ses inventeurs avaient fabriqué pour justifier leurs plaintes ? Le détail semble ici très précis, incluant un sens complexe du dialogue, de l'ironie et de la ruse. Voulez-vous dire qu'il ne s'agit pas d'un souvenir qui, comme le dit l'auteur, avait été transmis par son père et donc le récit d'un souvenir oral, mais qu'il est fabriqué de toutes pièces par des moines soucieux de réformes, qui ne savaient rien (ou ne voulaient rien savoir) de ce qui s'était passé ?

Remensnyder

Je suis tout à fait d'accord avec Reuter quand il dit que les chartes possèdent leur propre structure narrative, qui doit être explorée de manière plus approfondie. Il s'agit de récits, comme les textes dits « narratifs », bien que leur rapport au temps soit très différent. Il s'agit d'arrêts sur image, comme le suggère Reuter, mais pas d'un instant isolé. On pourrait plutôt dire qu'ils concentrent toute une série d'événements en un moment de crise. Je me demande souvent si l'effet de simultanéité qui en résulte n'est pas semblable aux lectures exégétiques, dans lesquelles tous les niveaux de sens de l'Écriture sont présents ensemble. La compression temporelle des chartes signifie aussi que les gestes et les objets symboliques deviennent des instruments importants de la narration (parce que ces gestes et ces objets sont polyvalents). Ainsi dans le texte de Saint-Victor, l'histoire de la « mutation féodale » est racontée partiellement en ces termes et se joue partiellement en ces termes. Par exemple, les frères qui se sentent spoliés n'ont pas recours à l'action judiciaire (est-ce à cause de l'effondrement du système judiciaire provoqué par la « mutation féodale » autour de 1000 ?). De toute façon, leur violence joue dans la charte le rôle de marqueur de l'injustice de leurs plaintes. Ils s'engagent plutôt dans une protestation dont la violence est à la fois physique et symbolique. Ils tabassent le laboureur et cassent un vase précieux appartenant au monastère. En fait le choix qui est fait du terrain à labourer peut aussi avoir eu un poids symbolique. Remarquez aussi le caractère poignant de la réflexion attribuée aux frères : ils n'ont rien, *nichil*. Quelle déclaration lapidaire sur le statut des paysans, ou au moins sur la façon dont ils étaient perçus dans ce nouvel ordre social !

Je pense que le désir du comte de connaître « le nom des montagnes et la profondeur des vallées, des eaux et des sources » a aussi un caractère symbolique. Je trouve que le fait d'entendre ces mots et peut-être aussi de les répéter contribue à la reconstitution des frontières. Est-ce que le souci de marquer des frontières (qui bien sûr existe dans des textes plus anciens, mais semble plus fréquent dans les textes du XIe et du XIIe siècle) fait aussi partie de la « mutation », de la consolidation de la propriété et des contestations qui s'ensuivent ?

Quant à la valeur de ce type de textes pour infirmer ou confirmer les craintes millénaristes (si pour l'instant on met de côté la question de la date du texte), il me semble difficile d'en juger d'après ce que disent les chartes. Je ne pense pas que ce soit dans les chartes qu'on puisse trouver l'expression de telles craintes. Voyez tout ce que nous ignorerions, par exemple, du culte rendu à sainte Foy de Conques si nous lisions seulement les chartes de l'abbaye. Nous n'aurions aucune idée de l'existence d'une statue de sainte Foy et de l'attention et de la dévotion qu'elle suscitait, nous ne saurions même pas qui était cette sainte. On pourrait multiplier les exemples de ce que nous ne pouvons pas trouver dans les chartes (ou du moins de ce que nous ne pouvons

pas nous attendre à trouver). Il ne suffit pas de dire que, si les craintes millénaristes étaient répandues, il en serait fait mention dans tous les types de textes.

Geary

Je suis tout à fait d'accord avec Remensnyder. Les éléments narratifs des chartes créent une histoire typologique, qui télescope le temps, mélange les personnes et tire sa signification d'une grande variété de sources, dont la plupart n'apparaissent pas dans la charte elle-même. C'est vrai aussi que dans les textes tels que celui-ci, même si on suit l'histoire dans la perspective du monastère qui fournit le récit de base, on peut discerner des narrations différentes : celle des deux cultivateurs et celle du vicomte.

Cependant le problème est que je vois dans tout cela beaucoup de ressemblances avec une autre *querimonia* conservée à Saint-Victor et publiée dans une annexe du cartulaire, concernant Chorgues à la fin du XIe siècle. C'est un document que j'ai discuté dans mon article « Vivre en conflit dans une France sans État » (*Annales ESC*, 41, 1986, p. 1107-1133) il y a quelques années. De tels documents nous en disent probablement beaucoup sur les relations possibles et les motivations autour de 1100. J'ai de grandes hésitations à les utiliser à propos de la fin du siècle précédent.

Je suis aussi d'accord avec Remensnyder sur le peu d'importance relative des chartes pour certains types d'information. Les préambules qui signalent l'imminence de la fin du monde n'ont, je crois, jamais été liés à un moment millénariste particulier. D'autre part, les chartes peuvent nous donner des informations introuvables ailleurs. Dans le cas de sainte Foy, il est intéressant d'observer la chronologie de l'apparition des noms de saint Vincent et sainte Foy dans des donations faites à Conques ainsi que la diffusion géographique des donateurs et des propriétés, en termes de cycles de vie et d'extension de ces cultes. C'est vrai, les chartes ne nous disent rien de la statue, mais on ne s'attendrait pas non plus à découvrir le développement chronologique du culte à partir du *Liber Miraculorum*. Jusqu'à quel point ces commentaires sur les chartes concernent-ils mon document ? Ce n'est peut-être pas pertinent, puisque nous n'avons pas affaire à une charte mais à une *querimonia*.

Landes

À propos des préambules, je pense qu'on peut repérer des attentes apocalyptiques importantes à Nouaillé dans la décennie de 990, coïncidant apparemment avec la perception de la traîtrise capétienne en 991, qui se reflète dans plus d'une demi-douzaine de chartes avec des formules approchantes.

Texte 2 : Abbon de Fleury

Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges francorum ; ms. London, BL 10972, 1040 ; éd. *PL* 139, col. 471-2 ; texte daté d'avant 996 par A. Vidier (p. 105-7), de 994-995 par M. Mostert (p. 48-51) et de 996 par Th. Head.

Traduction

À propos de la fin du monde, quand j'étais adolescent j'ai entendu prêcher devant le peuple dans l'Église de Paris que, aussitôt l'achèvement du nombre de mille années, l'Antéchrist arriverait et que, peu de temps après, le Jugement dernier suivrait. À cette prédication j'ai résisté de toutes mes forces, en invoquant les Évangiles, l'Apocalypse et le Livre de Daniel. Ensuite, cette erreur qui s'amplifiait au sujet de la fin du monde, mon abbé de bienheureuse mémoire, Richard, la réfuta sagement. Par la suite il reçut une lettre des Lotharingiens à laquelle il me demanda de répondre. En effet, le bruit courait presque dans le monde entier que, lorsque l'Annonciation tomberait le Vendredi Saint [8 des calendes d'avril : 25 mars], sans aucun doute ce serait la fin du monde. À propos du début de l'Avent, qui chaque année précède Noël, il existe aussi une très grave erreur, certains le plaçant après le 5 des calendes de décembre (27 novembre), d'autres avant, alors que l'Avent n'a jamais plus de quatre semaines, pas même un jour. Et comme des contestations de toutes sortes se développaient ainsi dans l'Église, il était nécessaire de convoquer un concile pour que nous tous qui vivons unis en Elle sachions ce que votre diligence décide, puisqu'elle veut que l'unanimité règne en sa maison.

Texte latin

De fine quoque mundi coram populo sermonem in Ecclesia Parisiorum adolescentulus audivi, quod statim finito mille annorum numero Antichristus adveniret, et non longo post tempore universale iudicium succederet : cui praedicationi ex Evangeliis ac Apocalypsi et libro Danielis, qua potui virtute, resistiti. Denique et errorem qui de fine mundi inolevit abbas meus beatae memoriae Richardus sagaci animo propulit, post quam litteras a Lothariensibus accepit, quibus me respondere iussit ; Nam fama pene totum mundum impleverat, quod, quando Annuntiatio Dominica in Parasceve contigisset absque ullo scrupulo finis saeculi esset. De initio etiam Adventus qui ante Nativitatem Domini per singulos annos agitur, aliquando error gravissimus extitit, aliis inchoantibus post v. Kalendas Decembris aliis ante, cum numquam plus quatuor ebdomadas, saltem unam diem Adventus habeat ; cumque de huiusmodi diversitate soleant contentiones in

Ecclesia crescere, concilio determinandum est, ut omnes qui in ea vivimus unum sapia[vi]mus quod vestra industria concedat qui nos unanimes vult habere in domo sua.

Landes

Avec celui de Glaber, c'est un texte classique qui relie explicitement les attentes apocalyptiques et l'an mil. C'est un texte dont l'école « anti-terreurs » doit rendre raison. Pour l'école « espoirs et terreurs », c'est un texte précieux qu'il faut décortiquer. Je vais le commenter ligne après ligne.

« À propos de la fin du monde, quand j'étais adolescent » : pour Abbon, il s'agit de la fin des années 960 ou du début des années 970. « J'ai entendu prêcher devant le peuple » : l'auditoire est important ici. C'était un sermon fait à des laïcs appartenant à un vaste éventail social. « Dans l'Église de Paris » : Poly pense qu'il s'agit de la cathédrale. C'est dans les choses possibles. De toute façon, le contenu du sermon est acceptable pour une partie au moins de la hiérarchie ecclésiastique.

« Aussitôt après l'achèvement du nombre de 1 000 années, l'Antéchrist arriverait et peu de temps après le Jugement dernier suivrait. » L'école « anti-terreurs » (Ferdinant Lot, Plaine) présente ce prédicateur comme un « millénariste solitaire », un fou qu'Abbon remettra à sa place. Nous pouvons affirmer le contraire : il ne fait pas partie des millénaristes ; son scénario eschatologique est du pur saint Augustin. Ces années autour de 1000 seront la « fin » des 1 000 ans de l'enchaînement de Satan (Ap 20, 7-9). Nous n'aurons plus qu'à attendre ensuite l'Antéchrist et le Jugement dernier. Il ne s'agit donc pas d'une position millénariste radicale (comme par exemple le faux Christ de Bourges, « Jésus est de retour, le *millenium* commence »), mais de la position officielle de l'Église depuis Augustin.

« J'ai résisté de toutes mes forces à cette prédication, en invoquant l'Apocalypse et le Livre de Daniel ». Ici, Abbon fait allusion à l'exégèse de l'Apocalypse par Ticonius et Augustin et à celle de Daniel par saint Jérôme. Tous les deux mettent l'accent sur le fait qu'on ne peut interpréter cette situation en termes de prophéties. En gros, Abbon dit au clerc qu'il n'a pas le droit d'évoquer une date, surtout une date si proche. Nous avons ici des indices rares et révélateurs du type de débats que nous pouvons relever, débats qui ont eu lieu en divers endroits à la fin de chaque siècle (400-500, les années 5900 de l'*Annus Mundi* I ; 700-800, les années 5900 de l'*Annus Mundi* II ; 900-1000, les années 900 de l'*Annus Domini, Annus Passionis*), au moment où l'élite cléricale abandonne ces chronologies brûlantes en faveur d'une attitude moins apocalyptique. Les « anti-terroristes » interprètent le fait qu'Abbon ne développe pas son argumentation comme le signe qu'il a alors vaincu ce millénariste solitaire et que tout était fini au moment de la rédaction de son texte. En réalité, les arguments d'Abbon étaient très connus (Bède en donne le plus important à la fin de sa *Chronica maiora*,

que l'on trouvait dans tous les monastères). Le problème est qu'ils ne sont pas opératoires.

« Mon abbé de bienheureuse mémoire réfuta sagement cette erreur qui s'amplifiait au sujet de la fin du monde. Par la suite il reçut une lettre des Lotharingiens à laquelle il me demanda de répondre. » Apparemment, Abbon s'était déjà fait une réputation de polémiste anti-apocalyptique.

« En effet le bruit courait presque le monde entier » : l'exagération est évidente, mais jusqu'à quel point ? Même si nous nous limitons à la Lotharingie et la Neustrie, c'est beaucoup. La phrase peut aussi renvoyer aux peuples du monde, les gens du commun comme les élites « [...] quand l'Annonciation tomberait le Vendredi saint, ce serait sans aucun doute la fin du monde » : cette croyance était déjà répandue depuis le milieu du IXe siècle (voir David Van Meter « Christian of Stavelot on Matthew 24 : 42, and the Tradition that the World Will End on a March 25th », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 63 (1996) : 58-62). La coïncidence fait partie d'un comput chronologique cosmique suivant lequel le 25 mars est la date de la création d'Adam, de l'ouverture de la mer Rouge, de la conception, puis de la crucifixion de Jésus et de la bataille d'Armageddon. Cette conjonction se produit à peu près trois fois par siècle : pour la fin du Xe siècle, en 970, 981, 992. Son occurrence suivante (1065) a donné lieu à un grand pèlerinage du peuple (haut et bas) de Bamberg voulant se trouver à Jérusalem pour le retour du Christ. En 1250, Matthieu Paris a posé sa plume : il attendait la fin parce que c'était la première fois que cette date correspondait à un jubilé.

Abbon ne nous dit pas ce qu'il répondit. Les « anti-terroristes » nous disent qu'il a fait remarquer que cette coïncidence de dates avait été relativement fréquente dans le passé et que donc elle ne pouvait rien présager pour le présent. Il est beaucoup plus probable de penser que la proximité de l'an mil augmentait le pouvoir de chacune des dates. La date suivante aurait été 981. Peu de temps après, Abbon entreprit de corriger l'Ère de l'Incarnation de Denys le Petit et d'expliquer que, suite à l'erreur de Denys, l'an mil était déjà passé depuis trois ans. Quant à la première incidence, dont parle la lettre de Lotharingie, elle est de 970, année qui convient à l'histoire que nous raconte Abbon au sujet de sa jeunesse. Dans ce cas, la foule était dans tous ses états dans l'attente de l'année 970. Le prédicateur, sans doute un peu rustre, essayait de les calmer avec la réponse carolingienne classique aux prédicateurs apocalyptiques : attendez l'an mil !

Dans la dernière partie de cet extrait, Abbon parle d'erreurs graves à propos du début de l'Avent et réclame un concile pour régler la question. N'oublions pas qu'Abbon a écrit cette lettre en 995-996, à un moment où il avait grand besoin du soutien royal. Les « anti-terroristes » ont été très intrigués par cette digression finale. Mostert l'appelle d'ailleurs « interpolation d'auteur ». Mais elle s'explique si l'on considère que 970 n'était que la première date apocalyptique à laquelle Abbon

faisait face. Sa réponse à la deuxième, qui était de changer la date de l'*anno domini*, n'eut aucun impact, même dans son propre monastère. La troisième date fut l'année qui suivit 991, l'année où Ascelin trahit lâchement le dernier Carolingien. À cette époque, la Paix de Dieu battait son plein dans le sud. Abbon écrit au roi, se présentant comme un grand prédicateur anti-apocalyptique désireux d'organiser un concile général, afin que soit établie une position ferme, commune à toute l'Église, sur l'an mil. En d'autres termes, Abbon termine sa lettre avec sa demande la plus importante.

Reuter

En relisant l'*Apologeticus* (*PL* 139, col. 461-72) d'où est tiré cet extrait, il me semble que l'ensemble du texte se classe facilement dans le genre des adresses parénétiques et programmatiques à l'intention des princes, déjà connues à l'époque carolingienne. On y trouve des exhortations répétées à Hugues et à Robert pour qu'ils suivent l'exemple de leurs prédécesseurs et convoquent un concile (*cf.* 462D, 467D-468A, 470D). Selon Abbon, il y a beaucoup de choses à traiter :

1. la longue querelle pour déterminer qui est l'archevêque légitime de Reims, implicite me semble-t-il dans les références aux conciles et *conciliabula* (468A) ;

2. les problèmes personnels d'Abbon avec les évêques, qu'il souhaite voir porter devant un concile (461B-462B ; 468B-469A) ;

3. une série d'abus à l'intérieur de l'Église, parmi lesquels Abbon identifie la simonie (465D-468B, précédé par une analyse de la structure de la société ecclésiastique), une utilisation excessive des excommunications (469C-470D), des croyances erronées. Parmi celles-ci des pratiques divergentes dans la récitation du Credo (470A-471A), des erreurs à propos de la fin du monde, une erreur de comput à propos du commencement de l'Avent (472A), décrite par Abbon comme « gravissime ». Les croyances erronées sont liées à la section précédente par une transition, que Landes ne nous propose pas dans son extrait, qui met l'accent sur les problèmes à traiter et demande au roi Robert « d'amener les évêques à corriger ces erreurs dans leurs conciles ».

Que nous dit le texte 2 (qui se trouve tout à la fin de l'*Apologeticus*), à la lumière de tout cela ? Qu'Abbon prétend avoir entendu dans sa jeunesse (c'est-à-dire avant d'avoir 30 ans) l'annonce explicite de la venue de l'Antéchrist et du Jugement dernier après 1000 ans ; que Fleury a été consulté par des (moines ?) Lotharingiens au sujet de la coïncidence des dates de l'Annonciation et de la crucifixion, comme signe annonciateur de la fin du monde ; qu'Abbon a considéré les « erreurs » relatives à la fin du monde comme des problèmes sérieux qui devaient être traités par un concile du royaume de Francie occidentale. La « plus sérieuse » de ces erreurs, du point de vue d'Abbon, était celle concernant l'Avent.

Qu'est-ce que le texte ne nous dit *pas* ? Tout d'abord, il ne nous

dit rien sur l'étendue de ces croyances. Le « peuple » dans l'Église de Paris inclut clairement les laïcs ; pour ce qui est de leur nombre et de leur répartition, tout est possible (ce que dit Landes sur « des laïcs appartenant à un vaste éventail social » n'est pas donné dans le texte ni induit par le sens de *populus* en latin carolingien et postcarolingien). La « bruit courait dans presque l'ensemble du monde » (notez la valeur rhétorique de *paene*) ; il s'agit d'une formule classique de rhétorique. Il n'est pas possible d'essayer de donner à ce type de référence un sens quasi sociologique ou géographique précis comme le fait Landes. Nous ne savons pas non plus, n'en déplaise à Landes, si le public parisien était présent dans tous ses états ou si le prédicateur opposé à Abbon était « un rustre ». En plus, on ne connaît ni le degré d'attention accordé à cette rumeur qui « courait presque le monde entier » ni qui y prêtait attention.

La plus grande partie de l'*Apologeticus* concerne la simonie et les relations entre les évêques et les monastères (y compris la position personnelle d'Abbon). Même dans le « *postcriptum* à propos d'erreurs doctrinales », les deux erreurs qui concernent la fin du monde se trouvent entre les erreurs sur le Credo et celles sur les calculs de la date de l'Avent. Mais l'objectif principal du concile qu'Abbon demande au roi de convoquer est, comme il ne cesse de le répéter, de lui permettre de répondre publiquement à ses accusateurs. Et, autant que nous le sachions, l'apocalyptisme ne fait pas partie des accusations dont il est victime.

Pour conclure : comme certains autres écrits, ce texte prouve l'existence de croyances apocalyptiques dans la dernière génération avant l'an mil. Tout ce que j'ai essayé d'établir par une analyse contextuelle soigneuse est précisément la nature de ce témoignage afin de montrer quels arguments il peut ou ne peut pas servir.

Remensnyder

Moi aussi je pense qu'il est important de lire ce passage dans le contexte de l'ensemble de l'*Apologeticus*. Particulièrement, compte tenu de la méthode de lecture appliquée par Landes, à contre-courant des idées anti-apocalyptiques, nous avons besoin de savoir comment et où l'auteur se situe dans ses commentaires à propos de la fin du monde. L'*Apologeticus* traite des bonnes relations à l'intérieur de l'Église. En outre, la volonté d'Abbon de lutter contre les diverses formes d'abus à l'intérieur de l'Église contribue à éclairer ce passage. N'est-il pas possible de lire dans la conclusion d'Abbon son souci de préserver l'unité du calendrier, qu'il soit annuel ou eschatologique ? Un désaccord sur ces sujets serait aussi préjudiciable à l'Église que la simonie. En fait, n'est-ce pas la façon dont il nous demande, dans sa dernière phrase, de lire ce texte ? L'*Apologeticus* met l'accent sur l'unité dans toutes sortes de domaines, la datation de la fin du monde n'étant qu'un problème parmi d'autres. Cela n'enlève aucunement à ce passage sa valeur de

témoignage des inquiétudes apocalyptiques vers l'an mil. Mais je me demande si Abbon voulait vraiment être un « grand prédicateur apocalyptique ». Il semble plutôt un puissant avocat de l'ordre et de l'unité épiscopale. Si Abbon était si soucieux de tordre le cou à l'Apocalypse, pourquoi n'a-t-il pas écrit tout un traité à ce sujet ? Si l'on voulait faire preuve d'un scepticisme encore plus grand, on pourrait avancer qu'Abbon a réfuté l'erreur sur l'an mil pour mettre en avant ses exploits de prédicateur. Mais je pense que cela va trop loin. Après tout, qu'Abbon lui-même ait été ou non focalisé sur les problèmes apocalyptiques autant que Landes le pense, de toute façon le peuple a pu entendre à Paris un sermon sur l'an mil, des rumeurs sur la fin du monde, et même des questions posées par des moines lotharingiens.

Mais qui a prêché ce sermon parisien ? Abbon ne sous-entend pas que le clerc est véritablement *rusticus* en aucun sens du terme. Il parlait probablement dans la cathédrale (s'il s'était agi d'une quelconque église parisienne, le latin dirait sûrement *in quadam ecclesia Parisiorum*) et on peut supposer qu'on n'y acceptait pas n'importe quel prédicateur. De plus, il a eu droit à une réponse fort savante de la part d'Abbon. C'est donc probablement un prédicateur cultivé et éloquent, plus qu'un représentant de l'opinion populaire.

Landes

Quand Reuter demande « qu'est-ce que ce texte ne nous dit pas ? », il veut dire « que nous ne dit-il pas explicitement ? ». Voilà un point central. Si l'on persiste à en rester à l'analyse la plus littérale du texte, à ne pas lire entre les lignes, alors on n'avancera pas beaucoup. On fait preuve d'une prudence exégétique, qui nous condamne à l'échec à force d'auto-limitations. C'est comme si on regardait les étoiles avec un microscope ou des bactéries avec un télescope. Ce n'est pas l'outil exégétique qui peut nous faire avancer. Si on regarde le sens de *populus* (opposé à celui de *plebs*), il englobe un large éventail de la société, haute et basse, hommes et femmes, justement parce que l'imminence de la fin concerne tout le monde. Si vous souhaitez utiliser l'expression vague *coram populo* pour signifier un petit regroupement de gens, d'accord, mais cela n'apporte rien à notre sujet.

Quant au contexte plus large de l'*Apologeticus*, il est impossible de juger de l'importance des inquiétudes apocalyptiques en faisant simplement le compte des mots du matériau textuel explicite. Si vous souhaitez procéder ainsi, vous devez considérer que le matériau apocalyptique, quand il apparaît dans des documents, n'est que la partie émergée de l'iceberg. Il ne faut pas oublier les différentes sortes de contraintes *formelles* imposées à tous les clercs de cette époque pour qu'ils *suppriment* ce sujet dans leurs écrits.

La nécessité du concile n'est pas une accusation d'apocalyptisme portée contre Abbon. Au contraire. Il fait usage d'une de ses plus grandes forces – sa réputation anti-apocalyptique – pour provoquer un revi-

rement de sympathie chez le roi. Le problème pour Abbon est peut-être de se défendre, mais il ne ralliera pas un grand nombre de *primores* à sa cause pour cette seule raison.

Geary

Il est clair qu'à différents moments de la fin du Xe et au début du XIe siècle on trouvait des individus et des groupes qui attendaient l'apocalypse à l'approche ou au tournant de l'an mil. Le texte d'Abbon en est une preuve.

Le problème est à mon avis l'importance relative de ces attentes ou de ces inquiétudes dans le contexte des attentes ou inquiétudes religieuses, sociales ou politiques. On pourrait douter que ces attentes soient le principal souci de gens tels qu'Abbon sans être accusé d'être un nouveau Ferdinand Lot, négateur de l'apocalypse. Je dois me ranger à l'avis de Reuter. Replacé dans son contexte, le compte rendu que fait Abbon de sa rencontre avec l'apocalyptisme n'est certainement pas ce qui le préoccupe le plus.

Landes

On pourrait en douter, mais sans reprendre les arguments de Lot, à mes yeux profondément mal informé. Il n'avait pas compris ce que recouvrent les attentes apocalyptiques, c'est-à-dire qu'elles inspirent à la fois de la crainte et de l'espoir, que ceux qui espèrent la fin des temps changent de date après la déception de leur attente, que ceux qui ont peur soupirent de soulagement, que certains commencent par avoir peur puis dans des moments de « vérité » (souvent vécus collectivement, comme dans les assemblées de Paix) peuvent se mettre soudainement à espérer.

Reuter

Le moment est venu, me semble-t-il, d'énoncer des principes généraux sur la critique des sources. Brièvement on peut les classer de la façon suivante :

1. *Déduction et conjectures*. Bien sûr, il faut se trouver en empathie avec nos sources, les lire soigneusement, décoder les non-dits ou ce qui est dit à demi, les choses si familières pour les contemporains (mais pas pour nous) qu'elles n'ont pas besoin d'être exprimées et aussi les choses qui sont réprimées pour une raison ou pour une autre. Mais nous devons être conscients de nos limitations quand nous agissons ainsi. L'une d'elles est la différence qui existe entre ce que nous pouvons déduire directement d'une source donnée et ce que nous pouvons en dire par analogie, etc. Ce qui est directement démontrable peut s'utiliser sans risque pour avancer dans l'argumentation. Ce qui est trouvé à la lumière de notre expérience professionnelle ne le peut pas. Ainsi Landes fait bien de colorer l'aperçu que nous offre le passage d'Abbon

à partir de son expérience considérable des sources de cette période. Mais ce qu'on peut faire avec la couleur est extrêmement limité. On a le droit d'interpréter ce qu'Abbon a écrit à la lumière d'autres informations que l'on possède et qui peuvent montrer que les inquiétudes apocalyptiques étaient largement répandues, mais on ne peut pas en même temps ajouter le texte d'Abbon aux documents qui montrent l'ampleur de cette inquiétude – c'est comme vouloir le beurre et l'argent du beurre !

2. *Correspondance chronologique*. Ce thème a surgi dans la discussion du premier texte, que Landes voulait considérer comme presque contemporain, en dépit des difficultés à le prouver. Et même si un document est réellement contemporain, la supposition implicite que les contemporains racontent les choses « comme elles se sont passées » est ridicule. Mais une fois que nous nous mettons à lire les sources entre les lignes et pour identifier des attitudes, il est très important de réussir à les dater.

3. *Rhétorique*. Précisons d'abord ce que l'on veut dire quand on définit comme « rhétorique » un passage dans une source du Xᵉ et du XIᵉ siècle. Cela ne signifie pas qu'il est trivial ou dépourvu de sens. Il peut être tout à fait central. Cela signifie finalement que ce passage ne pourra donner lieu à un décryptage positiviste.

4. *Arguments a silencio*. Je reconnais tout à fait que l'utilisation de l'argument *a silencio* par l'école « anti-terreurs » est problématique, et cela pour les raisons données par Landes : le terrain était dangereux et il était normal de se taire, même si l'on avait quelque chose à dire. Mais dire que cet argument est particulièrement problématique dans le contexte parce que nous touchons à un tabou ne signifie pas que tous les silences doivent être analysés comme une confirmation de ce qui était tabou dans la pensée des auteurs. On peut avoir d'autres raisons de se taire. Dans beaucoup de discussions à ce sujet, il me semble que le thème des relations entre les clercs et les laïcs a été longtemps obscurci par les polémiques soulevées par les réformateurs au XVIᵉ siècle ; elles ont marqué rétrospectivement le regard porté par les historiens sur les Xᵉ et XIᵉ siècles. Mais il me semble difficile de penser que l'Église, disons dans la période 600-1100, avait un quelconque pouvoir de réprimer l'opinion, ce que Landes semble considérer comme une donnée tangible.

5. *Opacité*. Je pense que nous nous trouvons en face de types de textes qui sont beaucoup plus opaques, plus symboliques, plus rhétoriques que nous ne pouvons l'imaginer et c'est une erreur de croire que nous pouvons les décrypter de manière positiviste.

Texte 3 (passages A, B et C) : Thietmar

Chronicon, éd. R. Holtzmann, *MGH SRG NS*, Berlin, 1935.
[VI, 1, p. 174]

Traduction

Après l'accouchement salvateur de la Vierge sans tache, une fois achevée la séquence du nombre mille, à la quatrième place dans l'ordre et au début de cette cinquième semaine, au mois de février qui est celui de la purification, une « aube limpide » (Perse, *Satires* III-1) illumina le monde et Henri, roi par la grâce de Dieu, désirant réparer les fautes de ses ancêtres et les siennes afin de mériter le pardon éternel, régla d'abord ses affaires à son gré en fonction de ce projet et rentra chez lui [à Mersebourg], où il venait toujours se reposer physiquement afin de rafraîchir ses esprits d'une nourriture longtemps désirée. Convoquant près de lui tous les grands dignitaires du royaume, il conféra l'évêché de la sainte Église de Mersebourg à l'un des chapelains de ladite Église appelé Wibert, avec la crosse de l'archevêque Taginon [archevêque de Magdebourg, 1004-1009]. Avec cela, il rendit ce que son prédécesseur avait injustement osé prendre à cette Église, se réjouissant de cette restauration. Cela avec le consentement du prélat Arnulf [évêque d'Halberstadt], d'Eid [évêque de Meissen], d'Hilliward [évêque de Zeitz], entre lesquels ce diocèse avait été divisé, sous les applaudissements de tout le peuple.

Texte latin

Post salutiferum intemeratae virginis partum consummata millenarii linea numeri et in quarto cardinalis ordinis loco ac in eiusdem quintae inicio ebdomadae, in Februario mense, qui purgatorius dicitur, « clarum mane » illuxit seculo, et Heinricus, Dei gratia rex, antecessorum suorum cupiens emundare sibique veniam promereri aeternam, dispositis secundum suimet placitum ad haec pertinentibus cunctis, perrexit ad domum suam, ubi se corporaliter semper solebat reficere, ut ibi desiderato diu alimento paululum recreatur in mente. Convocansque ad se omnes regni primates dedit episcopatum sanctae Merseburgiensis aeclesiae cuidam capellano suiment nomine Wigberto cum archiantistitis baculo Taginonis, cum quo ipse quicquid antecessor suus iniuste de hac auferre presumsit aecclesia, renovationi eiusdem arridens reddidit, consentiente hoc Arnulfo presule, Eido quoque et Hilliwardo episcopis, quibus diocesis illa fuit divisa, ac omni populo applaudante.

Passage A [VI, 1, p. 272]

Traduction

Ô Christ, soleil de justice illuminant toute chose
Rachetant le monde à ta première venue, à la seconde
Le détruisant, avec ton père le Créateur, Juge

Unique, récompensant suivant ses diverses actions
Le genre humain tombé tête la première dans le crime.
Jour de vérité, maintenant donne-nous par ta bénédiction cette
Lumière dont tu as gratifié pieusement ton Église dévalisée.
Mersebourg te loue et se réjouit de tes dons...

Texte latin

O sol iusticiae fulgens super omnia, Christe !
Adventu primo mundum redimensque secundo
Cum patre plasmator dissolvens, examinator
Solus, pro variis dispensans premia factis
Humano generi sceleris per prona labenti
Vera dies, lucem tu nunc benedicito talem
Qua pius aecclesiam visitasti despoliatam.
Mersburg te laudet, de tuis munere gaudet...

Passage B [VIII, 6, p. 500 ; en février 1018, comme les rebelles liutiques, obotrites et wagriens, entre autres exploits, brûlaient les églises et décapitaient les crucifix, Bernard d'Oldenbourg se plaignit auprès d'Henri II, qui promit de traiter l'affaire à Pâques].

Traduction

Qu'aucun fidèle ne soit en son cœur réduit au désespoir à cause de ces malheurs, ni ne dise que le jour du Jugement approche, car selon l'avertissement véridique de Paul (II Th 2, 1-3), avant le conflit[2] et la détestable venue de l'Antéchrist, on ne doit pas tirer de ces faits une telle déduction, aucune émotion ne doit s'élever parmi les fidèles du Christ, car leur unanimité doit leur assurer la stabilité au plus fort [des difficultés]. La diversité des mortels et leur multiforme inégalité joue autant qu'elle veut. Tout homme, comme une fleur des champs (Ps 102) doit d'abord renaître de sa mère l'Église dans l'innocence du Christ sauveur. Mais il faut craindre un désastre inattendu, alors que seront annoncées partout une paix solide et la tranquillité. C'est pourquoi nous nous efforçons toujours d'être attentifs et vigilants car nous ne pouvons pas être sûrs des lendemains ni solides dans notre fragilité. Que nul ne mette en doute la venue du dernier jour et que nul ne souhaite sa venue prochaine, car les justes doivent être dans la crainte et beaucoup plus encore ceux qui méritent d'être corrigés.

Texte latin

Nullius fidelis cor ob hanc infelicitatem in aliquam despera-

2. La révision de Corvey porte : « avant la disparition de l'Empire romain ».

cionem veniat vel diem iudicii appropinquare dicat, quia secundum veredici ammonicionem Pauli ante dissensionem et Antichristi execrabilem adventum non debet talibus aliquis oriri sermo nec inter christicolas subita venire commocio, cum eorundem unanimitas esse debeat in summis stabilitas. Nutet, in quantum velit, mortalis diversitas et morum eiusdem multiformis inequalitas. Omnis homo, flos agri, debet a matre ecclesia prius renasci in innocenciam salvatoris Christi ; et tunc timenda est inprovisa inportunitas, cum ubique nunciatur pax firma ac tranquillitas. Et propter hoc semper amonemur, ut simus solliciti ac pervigiles, cum non valemus esse certi de futuris ac in nostra fragilitate durabiles. Nemo ultimae diei adventum aut venire diffidat aut celeriter contingere exoptet quia timendus est iustis ac multo magis corrigibilibus cunctis.

Passage C, *ibid.* [VI, 25, p. 304]

Traduction

Ces *milites*, jadis esclaves et maintenant libres de par nos fautes, s'en viennent en pareille compagnie [i.e. des idoles] pour aider le roi. Lecteur, fuis leur culte et leur fréquentation ; accomplis les commandements des divines Écritures, en apprenant le symbole de foi qu'a proclamé l'évêque Athanase et, en le gravant dans ta mémoire, tu percevras que tout ce que je viens de relater n'est rien en vérité.

Texte latin

Hii milites, quondam servi nostrisque iniquitatibus tunc liberi, tali comitatu ad regem auxiliandum proficiscuntur. Eorum cum cultu consorcia, lector, fugias, divinarum mandata scriptuarum auscultando adimple : et fidem, quam Athanasius profitebatur episcopus, discens memoriterque retinens, haec, quae supra memoravi, nil esse probabis veraciter.

Reuter

Ce texte illustre bien la difficulté de traiter convenablement la question du millénaire. Les historiens ont vu *millenarii linea numeri* suivi de *clarum mane illuxit seculo* et pensaient que ces termes faisaient allusion au soulagement qui a suivi le millénaire. Malheureusement cela ne fonctionne pas exactement ainsi.

1. Thietmar n'écrit pas *en* 1004, mais *à propos de* 1004. Il écrit autour de 1013-1014.

2. Comme dans la plus grande partie du *Chronicon*, il ne traite pas du monde mais du sort de son évêché de Mersebourg (aboli en 981,

restauré en 1004). La lumière qui brille sur le monde est Henri II, qui a enfin décidé d'expier les fautes d'Otton II et de restaurer l'évêché.

3. Même la référence apparemment marquante au millénaire est trompeuse : Thietmar commence *tous* ses livres par un prologue en vers suivi d'une datation solennelle (livres II, IV, VII, VIII) ou encore d'une invocation en liaison avec le sujet traité (livres I, III, V).

Et pourtant les allusions millénaristes ne sont pas complètement absentes, même quand on comprend que le passage concerne la restauration de l'évêché de Thietmar. Les références à la première venue et à la seconde se trouvent manifestement dans le prologue en vers du livre VI (passage A), par exemple. L'extrait en prose que j'ai choisi comme texte en est simplement un écho amplifié. De plus, Thietmar utilise des références au Jugement dernier. Regardez le passage B : à la fin de sa vie, lorsqu'il décrit le soulèvement ouvertement païen des Liutiques et des Obodrites en 1018 (toujours), il exprime l'espoir que personne ne sombre dans le désespoir à cause de cela et aborde le Jugement dernier pour faire diversion. Thietmar suggère que le temps de l'Antéchrist n'est pas encore venu ; mais qu'il faut être vigilant – mais qu'il ne faut pas non plus invoquer ce que même les justes doivent craindre.

Fait-il ici allusion aux craintes réelles des contemporains ? Peut-être. Mais, pour plusieurs raisons, ce n'est pas certain.

1. Les lecteurs destinataires de la chronique sont les propres successeurs de Thietmar. Il ne s'agit pas d'un ouvrage public : sa diffusion est très confidentielle, intimement liée au sacramentaire de Thietmar avec son calendrier mémorial.

2. Les digressions moralisatrices sont caractéristiques de sa production tardive. On en trouve un autre exemple dans le passage C, où, après la description des pratiques païennes des Liutiques, Thietmar supplie le lecteur d'éviter les rapports avec eux, mais de rester fidèle au credo d'Athanase. Si nous admettons que le passage B signifie que Thietmar parle des craintes concrètes éprouvées réellement à propos de la fin du monde, ne devons-nous pas interpréter le passage C comme une manifestation de sa crainte de voir des chrétiens abandonner la foi et choisir un paganisme militant ? Pour moi, c'est peu probable. Il me semble que la position la plus plausible et la plus cohérente à ce sujet est que Thietmar n'est pas lui-même un millénariste et n'a pas de millénaristes dans son entourage : je ne vois aucun sentiment d'urgence, de panique ou de crainte, de pensées ou d'émotions dangereuses (le passage B me semble trop abstrait pour cela). Et pourtant il y a quelque chose dans l'air, même pour Thietmar : son texte a une coloration que l'on n'aurait pas trouvée autrement. Vous me direz peut-être que c'est trop vague, mais je me demande s'il ne s'agit pas d'un phénomène plus général (que je pourrais illustrer en détail à propos d'un texte que je connais bien).

Geary

Dans cette interprétation de Reuter, et dans sa déclaration de principes, on trouve des guides de lecture solides et intelligents pour l'interprétation des textes : il ne se situe ni dans une veine néo-positiviste, ni dans une veine militante, mais il regarde soigneusement le contexte, à la fois textuel, social et culturel. En lisant Thietmar, Reuter, avec prudence, se demande tout d'abord si le texte, les circonstances spécifiques de la rédaction, les passages qui précèdent et qui suivent peuvent expliciter un langage qui, pris hors contexte, semble inhabituel. Il montre que c'est parfaitement possible.

Thietmar n'est pas un millénariste, il n'en a pas non plus dans son entourage. Pourtant, dit Reuter, il y a « quelque chose dans l'air ». Je trouve que c'est à la fois raisonnable, à un certain niveau, et profondément frustrant à un autre. Que veut dire exactement cette métaphore ? Nous livrons-nous à cette discussion parce que « il y a quelque chose dans l'air » ? Ou sommes-nous face à des questions plus spécifiques qui nous conduisent à cette discussion sur le millénaire maintenant et de cette façon ? Qu'y a-t-il dans l'air en 1013 ?

Remensnyder

Reuter avance que nous devons appliquer les mêmes normes aux passages B et C. Pour lui, il s'agit de deux « digressions moralisatrices ». Mais je trouve dans B une tension qui est absente de C. Ce dernier passage se lit comme l'avertissement canonique standard contre toute association avec les hérétiques, les païens, etc., que l'on lit dans de nombreux textes avant et après Thietmar. Mais B ne semble pas avoir la même longue histoire textuelle. Les avertissements qui invitent à ne pas conclure sans réflexion à une fin du monde imminente tendent à se multiplier aux moments où, comme Landes l'a montré, les *litterati*, eux au moins, ont conscience d'une date pleine de sens. Ainsi les années autour de 1000 ont un sens, que nous postulions ou non une attente largement diffuse de l'Apocalypse, ce qui peut aider à expliquer ce qui « est dans l'air ».

Landes

La raison pour laquelle les attentes millénaristes ont contribué à une nouvelle Europe et à une aube nouvelle tient au fait que, dans la perspective de l'approche du millénaire, les gens de toutes conditions changent leurs comportements. La réforme est une des formes les plus caractéristiques de l'activité millénariste de l'élite, qui dans certains cas est liée manifestement à un enthousiasme plus populaire (comme dans la Paix de Dieu), dans d'autres est venue surtout du sommet (comme dans la *renovatio imperii* d'Otton). Dans certains cas, la réforme est ce qui reste quand l'enthousiasme millénariste est retombé. Je suggère que Thietmar a vu dans la réforme de Mersebourg une partie d'un phéno-

mène beaucoup plus important, l'aube d'un nouvel âge dans lequel les puissants renonceraient à leur comportement dépravé et prédateur. L'expression *clarum mane illuxit seculo* est extraordinaire. C'est l'un des rares passages entre Augustin et le XIIe siècle où l'on trouve des images de printemps, de nouvelle naissance, d'aube à travers le monde. Le topos dominant est *senectus mundi.* Le fait que ce « topos contraire » apparaisse chez deux auteurs qui écrivent dans la décennie qui suit immédiatement l'an mil – Thietmar (1018) pour 1004 et Glaber (1025) pour 1003 – nous invite à ne pas « confiner » notre texte à son sens purement « local ».

Il est certain que Thietmar est anti-apocalyptique. Il n'est pas non plus millénariste, si pour vous le « millénariste » est celui qui croit en la « venue » d'Ap. 20. Comme je l'ai fait remarquer, le prédicateur parisien d'Abbon n'est pas non plus un millénariste, mais plutôt un augustinien désespéré. Mon interprétation du texte « Qu'aucun fidèle ne soit en son cœur réduit au désespoir [...] on ne doit pas tirer de ces faits une telle déduction [...] aucune émotion ne doit s'élever parmi les fidèles du Christ » est *justement* l'apparition de telles conclusions et agitations.

Texte 4 (passages A et B) : Adson de Montier-en-Der

De ortu et tempore Antichristi, éd. D. Verhelst (*CCCM*, 45) ; daté de 949-954 par Verhelst ; les termes entre guillemets sont empruntés au *Missale Romanum.*

Prologue [p. 20-21]

Traduction

> Lettre du moine Adson à la reine Gerberge sur les origines et le temps de l'Antéchrist.
>
> À la très excellente reine, puissante par la dignité royale, chère à Dieu et aimée de tous les saints, mère des moines et guide des vierges saintes, à Madame la reine Gerberge, frère Adson, dernier de tous les serviteurs, [souhaite] gloire et paix éternelle.
>
> Puisque, Madame mère, j'ai mérité la grâce de votre miséricorde, toujours et en tout je vous ai été fidèle, comme votre propre serviteur. C'est pourquoi, bien que mes prières et supplications soient indignes d'arriver à Dieu, cependant, pour vous et pour votre seigneur le roi et pour le salut de vos enfants, je veux obtenir de la miséricorde de notre Dieu qu'en cette vie il daigne vous garder au sommet du pouvoir et qu'après cette vie il vous fasse régner heureusement près de lui dans les cieux. Car, si le Seigneur vous accorde la prospérité et prête plus longue vie à vos enfants, nous savons en toute certitude et nous croyons que l'Église de Dieu doit être exaltée et que l'ordre de notre religion doit se mul-

tiplier toujours plus. C'est ce que moi, votre fidèle, j'espère et je désire vivement, moi qui, en aurais-je le pouvoir, me ferais le plus grand plaisir de vous acquérir la totalité du royaume. Mais puisque je n'en suis pas capable, j'obtiendrai de « Dieu », pour votre salut et celui de vos enfants, que sa « grâce » vous « précède toujours » dans vos « œuvres » et que sa gloire vous « suive » toujours dans la piété et la miséricorde, de sorte que, « attentive » aux commandements divins, vous puissiez accomplir le bien que vous désirez et que, ce faisant, vous soit donnée la couronne du royaume céleste.

Vous avez ainsi le pieux désir d'entendre les Écritures, de parler souvent de notre Rédempteur et aussi de savoir ce qu'il en est de l'impiété et de la persécution de l'Antéchrist ainsi que de son pouvoir et de ses origines. Et comme vous avez daigné me l'ordonner, à moi votre serviteur, j'ai voulu vous écrire plusieurs choses et vous donner quelques assurances au sujet de l'Antéchrist, bien que vous n'ayez pas besoin de l'apprendre de moi, puisque vous avez près de vous un savant pasteur, monseigneur Roricon, le plus illustre miroir de sagesse et d'éloquence et le plus recherché de notre temps.

Texte latin

Epistola Adsonis monachi ad Gerbergam reginam de ortu et tempore antichristi

Excellentissime regine ac regali dignitate pollenti, Deo dilecte omnibusque sanctis amabili, monachorum matri et sanctarum virginum duci, domine regine Gerberge, frater Adso, suorum omnium seruorum ultimus, gloriam et pacem sempiternam.

Ex quo, domina mater, misericordie uestre gratiam promueri, semper uobis in omnibus fidelis fui, tanquam proprius seruus. Vnde, quamuis indigne sint apud Dominum preces orationis mee, tamen pro uobis et pro seniore uestro, domino rege, necnon et pro filiorum uestrorum incolumitate Dei nostri misericordiam exoro, ut uobis et culmen imperii in hac uita dignetur conseruare et uos faciat in celis post hanc uitam secum feliciter regnare. Quoniam si Dominus uobis prosperitatem dederit et filiis uitam longiorem, scimus indubitanter et credimus ecclesiam Dei exaltandam et nostre religionis ordinem magis ac magis multiplicandum. Hoc ego, fidelis uester, opto et ualde desidero, qui, si potuissem uobis totum regnum adquirere, libentissime fecissem. Sed, quia illud facere non ualeo, pro salute uestra filiorumque « Dominum » exorabo, ut « gratia » eius in « operibus » uestris « semper » uos « preveniat et » gloria Illius pie et misericorditer « subsequatur », ut, diuinis « intenta » mandatis, possitis adimplere bona, que desideratis, unde corona uobis detur regni celestis.

Igitur quia pium studium habetis scripturas audire et frequen-

ter loqui de nostro Redemptore, siue etiam scire de Antichristi impietate et persecutione, necnon et potestate eius et generatione, sicut mihi, seruo uestro, dignata estis precipere, uolui aliqua uobis scribere et de Antichristo ex parte certam reddere, quamuis non indigeatis a me hoc audire, quia apud uos habetis prudentissimum pastorem, dominum Roriconem, clarissimum speculum totius sapientie atque eloquentie ac ualde necessarium nostra etate.

Passage A [p. 26]

Traduction

Donc l'apôtre Paul dit que l'Antéchrist ne viendra pas dans le monde « avant que ne vienne la première dispersion » (II Th 2,3), c'est-à-dire avant que tous les royaumes qui autrefois étaient soumis à l'Empire romain ne s'en séparent. Mais ce temps n'est pas venu. En effet, bien que nous voyions l'Empire romain en grande partie détruit, cependant, tant qu'il restera des rois des Francs, qui doivent tenir l'Empire romain, la dignité du royaume romain ne mourra pas puisqu'elle tiendra en ses rois.

Texte latin

Inde ergo dicit Paulus apostolus, Antichristum non antea in mundum esse venturum, « nisi venerit discessio primum », id est, nisi prius discesserint omnia regna a Romano imperio, que pridem subdita erant. Hoc autem tempus nondum venit, quia, licet videamus Romanum imperium ex maxima parte destructum, tamen, quandiu reges Francorum duraverint, qui Romanum imperium tenere debent, Romani regni dignitas ex toto non peribit, quia in regibus suis stabit.

Passage B [p. 30]

Traduction

Voici, Madame la reine, moi, votre fidèle serviteur, j'ai accompli fidèlement ce que vous m'aviez ordonné, [et je suis] prêt à obéir aux autres commandements que vous daignerez m'imposer.

Texte latin

Ecce domina regina, ego fidelis vester, quod precipisti, fideliter implevi, paratus de ceteris oboedire que fueritis dignata imperare.

Remensnyder

J'ai choisi ce texte pour deux raisons. D'abord, bien qu'il soit un *locus classicus* pour la question de l'apocalyptisme médiéval, je pense qu'il est important pour nous d'analyser la position d'Adson. Il est clairement dans le camp de ceux qui pensent que la fin n'est pas proche. On le voit bien si l'on juxtapose le prologue au fameux passage, dans le corps du texte (A), où Adson rassure sa royale lectrice en invoquant la tradition anti-apocalyptique suivant laquelle la venue de l'Antéchrist ne se produira pas tant qu'il y aura un empereur romain, et que les empereurs francs sont ces empereurs. Cependant, il précise ensuite que le dernier Empereur sera un roi franc. Mais il est clair que sa remarque, « ce temps n'est pas encore venu », montre qu'Adson pense que ce roi n'est pas encore né. Il ne croit pas que la venue de l'Antéchrist soit imminente (ou il ne veut pas le croire).

Ce passage prend un caractère d'urgence quand il est lu à la lumière du prologue. Et le prologue prend une résonance particulière quand il est lu à la lumière de ce passage. On dirait un cercle vicieux, mais en fait, c'est une technique de lecture des textes que nous avons discutée. Les déclarations concernant le matériau apocalyptique doivent être lues en fonction des textes dans lesquels elles sont insérées.

Qu'apprenons-nous sur Adson en mettant en relation ces deux passages ? Qu'il est inquiet ; ou alors il essaie de se rassurer lui-même en déclarant l'impossibilité d'une venue immédiate de l'Antéchrist ou encore il essaie de rassurer Gerberge. Comment la rassure-t-il ? En disant que les rois francs sont le rempart contre l'Antéchrist. Et c'est à cette lumière que je lis son espoir, exprimé dans le prologue, que Gerberge, ses enfants et son mari aient une longue vie. Il est évident que nous avons ici un *topos* des lettres dédicatoires aux monarques : il faut leur souhaiter longue vie. Mais les souhaits d'Adson ne revêtiraient-ils pas un sens supplémentaire ? Et que penser de sa déclaration « moi qui, si je le pouvais, vous ferais avec le plus grand plaisir acquérir la totalité du royaume. Mais puisque je ne suis pas capable de le faire, j'obtiendrai de Dieu pour votre salut et celui de vos enfants que sa grâce vous précède toujours » ? Est-il simplement un soutien politique ? Peut-être Adson se préoccupe-t-il de l'unité du royaume parce que cette unité est un signe de la continuité de l'Empire romain. Il va donc aider la reine à maintenir la stabilité du royaume comme il peut le faire en tant que moine ; il va prier pour la bonne santé royale, ce qui est une autre façon de détourner la venue de l'Antéchrist. La question, bien sûr, est de savoir qui s'inquiète ici, Adson ou Gerberge ? ou les deux ?

Cela m'amène à la seconde raison qui m'a fait choisir ce texte. C'est une preuve incontestable de l'intérêt de la reine, et non d'un clerc ou d'un moine, pour l'Apocalypse. Il serait difficile de dire qu'Adson n'a pas écrit à la demande de Gerberge. Dans l'épilogue (B), il précise à nouveau que l'idée d'écrire était d'elle et non de lui. Ainsi il existe, parmi les laïcs, au moins une personne qui s'intéresse passionnément à

l'Apocalypse, suffisamment intéressée pour qu'elle ne se contente pas de faire appel au clerc Roricon, très abordable, puisqu'il est à la cour : Gerberge va chercher quelqu'un d'autre, une personne qui, à son avis, est mieux informée sur le sujet. Je pense donc que nous pouvons en déduire qu'elle est véritablement intéressée par ce sujet.

Pourquoi lui demande-t-elle d'écrire ? C'est la question clé. Adson dépeint l'intérêt de la reine pour l'Antéchrist comme faisant pendant à son pieux intérêt pour le Christ. Peut-être. Mais elle semble avoir exprimé son intérêt pour l'Antéchrist en des termes relativement détaillés. Elle veut connaître non seulement les mauvaises actions qu'il fera, mais aussi son pouvoir et son origine. Est-elle inquiète ? Ou s'agit-il d'une curiosité intellectuelle ? La tentative d'Adson pour la rassurer (« le temps n'est pas venu ») me fait pencher pour la première hypothèse.

Gerberge est une femme instruite et elle fait partie de l'élite laïque. Si elle exprime ses propres craintes, nous ignorons si ces craintes s'étendent à son entourage ou si elle reste seule. Mais le texte ne nous dit *rien* sur les craintes populaires.

Un dernier point. Je trouve ce texte extraordinaire parce qu'il attribue à un être humain contemporain un rôle dans le drame apocalyptique. Adson lui dit qu'elle a réussi à retarder la venue de l'Antéchrist : elle a eu deux fils et ainsi « l'Empire romain » n'est pas près de sa fin. La fonction de la reine (être fertile) est replacée dans un cadre apocalyptique ; sa fertilité retarde l'Apocalypse tout en y jouant un rôle.

Reuter

D'accord, l'insistance sur la demande de Gerberge est plus forte que ce que nous avons habituellement en matière d'*Auftragstopik* et il s'agit en effet peut-être d'une véritable commande. Mais au risque d'apparaître encore une fois exagérément prudent, j'aimerais que nous ayons tous présents à l'esprit que la déclaration « vous m'avez demandé d'écrire ceci » est, en général et en particulier, très difficile à interpréter.

Présentons le contexte historique : Montier est dans le diocèse de Châlons et, au terme de sa vie, les amis et correspondants d'Adson sont en Francie occidentale (Gerbert, Adalbert de Reims, Abbon de Fleury, Manassès de Troyes). Mais son monastère lui-même dépend du monastère de Toul et c'est de là (à part un bref passage tardif à Saint-Bénigne) qu'il vient, en termes d'origine monastique. Ce qui le rattache à l'Empire aussi bien qu'à la Francie occidentale. Les espoirs qu'il met dans les *reges Francorum* sont donc des espoirs dans les rois francs, c'est-à-dire les rois-successeurs dans un monde « universellement » franc, y compris Otton I, le frère de Gerberge. D'ailleurs, tout va bien dans la période qui suit immédiatement le synode d'Ingelheim en 948, au cours duquel Otton et un légat du pape avaient essayé de forcer les Grands francs à reconnaître le *senior* de Gerberge, sans succès immédiat. Ainsi pourrait s'expliquer le passage du prologue sur lequel

Remensnyder a attiré notre attention (« si je le pouvais, je vous ferais avec le plus grand plaisir acquérir la totalité du royaume »). C'est peut-être même à Ingelheim que Gerberge et Adson se sont rencontrés. En tout cas l'évêque dont Adson dépend, Gauzlin de Toul, y était présent.

De manière plus cruciale, je suis prêt à affirmer qu'à l'origine le passage au sujet des *reges francorum* n'est pas destiné à signifier que la fin des Carolingiens signifiera la fin de l'Empire romain, même si plus tard il pourra peut-être être interprété de la façon suivante : l'« univers » franc, toujours actuel vers 948-954, était dans toutes les mémoires cinquante ans plus tard. Notez que dans la version lotharingienne/impériale d'Albuin, au début du XI[e] siècle, le texte n'est même pas modifié et parle toujours de *reges francorum*. Ce qu'étaient, entre autres titres, les Ottoniens.

Le succès de ce document tient probablement à sa brièveté et sa clarté. Mais s'il nous est permis de faire des hypothèses, je dirai que cette clarté est due au manque d'intérêt d'Adson pour le sujet. Il ne dit pas exactement « Voilà : j'ai bricolé cela à partir de Bède et du (pseudo)-Haymon », mais n'est-ce pas ce qu'il veut dire ? Ce n'est sûrement pas de la même eau que ses autres écrits, et ne correspond pas non plus au contenu de sa bibliothèque (raison supplémentaire pour considérer que cela relève vraiment de l'*Auftragsarbeit*). Pourtant le succès est étonnant : on en trouve plus de cent cinquante manuscrits, en tenant compte de tous les remaniements, bien que sa transmission ne se soit pas faite vraiment avant le XII[e] siècle.

Remensnyder

La lettre d'Adson a-t-elle été « courte et douce » parce qu'il écrivait pour des laïcs ? Si Gerberge ne l'avait pas demandée, il avait au moins fait semblant de la lui destiner. Il pensait que c'était un élément important de l'éducation d'une reine.

Reuter

Oui, sa brièveté confirme probablement qu'il s'agit d'une vraie demande.

Landes

Adson est originaire de la région qui a produit l'un des plus considérables ensembles de textes apocalyptiques de cette période. On y trouve une lettre de l'évêque d'Auxerre à l'évêque de Verdun au sujet de la réaction populaire qui a suivi les invasions hongroises ; dans l'échange entre les deux évêques – qui représentent le sommet de la hiérarchie anti-apocalyptique – nous voyons que beaucoup d'habitants de ces régions reconnaissent dans les Hongrois Gog et Magog.

Le lien entre les Carolingiens et l'Empire romain comme entité eschatologique s'est forgé lors du couronnement à Rome à la veille de

l'an 6000. Dès le départ, le lien entre Charles et l'Empire romain a été très fort. La mort de Charles et l'échec de ses fils et petits-fils à maintenir une *res publica* conduisit à réélaborer le dernier Empereur, non plus « de l'Avenir » mais « passé et à venir ». Notez que nous trouvons chez Adson la première apparition de l'idée du dernier Empereur dans une source latine. Ce n'est pas dans la lignée d'Augustin et on trouve là des dimensions chiliastiques, peut-être impériales et hiérarchiques, auxquelles les Carolingiens s'étaient fortement opposés, bien que ce soient les plus « acceptables » de tous les fantasmes chiliastiques puisqu'ils s'accordent aux prétentions royales. Adson a choisi l'interprétation classique de la pensée apocalyptique « passé et à venir », qui a suivi l'échec de Charlemagne et il en a fait un argument pour la continuation de l'Empire romain : aussi longtemps que la dynastie née de l'empereur au pouvoir en l'an 6000 se prolonge, on peut toujours espérer en un « dernier Empereur ». Il est intéressant de noter qu'une autre dynastie aura les mêmes exigences en invoquant son rôle de *reges francorum* ; mais les prétentions messianiques ne passent pas facilement d'une dynastie à une autre.

Quelques considérations générales

Géographie

Rosenwein

On trouve, me semble-t-il, un large accord sur le fait qu'il existait chez certains une inquiétude ou une attente par rapport à la fin du monde terrestre vers l'an mil, mais l'amplitude et l'importance de cette attente sont estimées de manière différente. J'aimerais maintenant arriver à une plus grande précision d'ordre géographique. Pouvons-nous survoler l'Europe et trouver, grâce à nos sources, les endroits les plus sensibles ?

Landes

Je dirais la Lotharingie, l'Aquitaine (certainement le triangle Poitiers-Angoulême-Limoges), l'Orléanais, Paris, la Bourgogne (Cluny), l'Amiénois, Mayence, l'Angleterre. Mais il y en a sûrement d'autres. Personne ne s'est véritablement penché sur la question.

Geary

Il est difficile de faire la distinction entre la répartition des textes qui nous sont parvenus et la répartition des mouvements ou des auteurs. Je pense que la Lotharingie est une zone intéressante et l'a été longtemps. Je suppose que la situation agitée et précaire de cette région a pu influencer les préoccupations des élites ecclésiastiques et laïques concernant le futur.

J'aimerais suggérer une autre région de la Francie orientale. Rappelez-vous la *Visio Karoli Magni*, texte écrit à Mayence probablement pendant le règne de Louis le Germanique, qui témoigne de craintes concernant la fin du monde ou de la lignée de Charlemagne.

Reuter

La répartition est biaisée par la distribution de l'ensemble des documents. Par exemple, aucun texte bavarois ne me vient à l'esprit, mais de toute façon, il ne reste pas grand-chose de bavarois susceptible de fournir une référence. C'est pareil pour l'Angleterre, on fait une maigre récolte une fois qu'on a enlevé Wulfstan et Byrhtferth, mais puisque ce sont eux virtuellement les auteurs de tous les textes que l'on trouve à cette époque en Angleterre, cela ne signifie pas grand-chose !

Devons-nous attacher une signification particulière au fait que nous ne trouvons pratiquement rien en Italie ? Si l'interprétation chiliastique de Landes de la Paix de Dieu est défendable (personnellement je suis sceptique, mais cela mérite discussion), le fait qu'il n'y ait pratiquement pas de Paix de Dieu est-il significatif ?

Remensnyder

Geary a indiqué la Lotharingie comme l'un des endroits sensibles à cause de sa « situation agitée et précaire ». On peut avancer qu'aux environs de l'an mil la Péninsule ibérique était dans la même situation. Le déclin du califat de Cordoue débuta après la mort d'Al-Mansour en 1002, culmina avec la *fitna* berbère, guerre civile qui commença en 1009, la déposition du dernier calife et l'avènement des royaumes *taifas* qui ont suivi. On pourrait prédire que des attentes millénaristes s'exprimeraient chez les chrétiens dans le nord : le dragon enchaîné, le commencement du règne de mille ans des saints ou quelque chose de ce style. On pourrait s'y attendre, surtout à cause d'une tradition antérieure chez les chrétiens espagnols, qui utilisaient des images apocalyptiques pour exprimer la variété des sentiments qu'ils éprouvaient envers les musulmans espagnols. Ainsi, par exemple, dans les textes des chrétiens de Cordoue, au milieu du IXᵉ siècle, qui voyaient leurs coreligionnaires assimiler la culture islamique (et même se convertir à l'islam), Mohamet et l'islam étaient assimilés à l'Antéchrist. Et dans le royaume asturien, dans les « jours d'espoir » sous Alphonse III, un texte connu sous le nom de *Chronique Prophétique* fut composé (en 843), qui identifiait Alphonse III comme le roi du Pseudo-Méthode, destiné à vaincre les Ismaélites. Il existait donc un précédent, qui permettait aux chrétiens espagnols de déchiffrer leurs relations avec les musulmans espagnols selon une grille de lecture apocalyptique.

Mais que se passe-t-il vers l'an mil au moment de la dissolution du califat ? Pas grand-chose en termes d'attentes apocalyptiques, à ma connaissance. Cela ne veut pas dire que l'Espagne d'après 1000 n'est pas réceptive aux activités apocalyptiques : par exemple, les commu-

nautés de *conversos* de la fin du Moyen Âge exprimaient de telles craintes et de tels espoirs. Mais c'est, bien sûr, beaucoup plus tard.

Le peuple

Rosenwein

Examinons maintenant le sens et le rôle du « peuple ». Trouve-t-on des moments où la participation et le rôle du peuple ordinaire, ou de la « foule », ont joué un rôle plus important qu'à d'autres moments du premier millénaire ?

Geary

Ici le débat risque de devenir tout à fait complexe. L'argument traditionnel est que le *populus* (peuple) représente ceux qui sont politiquement importants, c'est-à-dire l'aristocratie, jusqu'à une période relativement tardive (XIe siècle ?). Certains capitulaires carolingiens semblent concerner les hommes libres soumis au service militaire, qui ne sont pas en mesure de s'armer correctement et sont présents aux assemblées annuelles. Ce qui impliquerait que, même à ce niveau, à la fin du VIIIe et au IXe siècle, ces hommes ont une importance « politique » quelle qu'en soit la signification.

En termes de mouvements religieux, certains tendent à voir les pèlerinages de masse de la fin du Xe siècle et du XIe comme des modifications significatives dans les pratiques populaires de piété. L'hagiographie et l'historiographie nous en apportent des preuves quand il est question de pèlerinages de masse, de foules piétinant des pèlerins à mort, etc. Je pense qu'il faut être très prudent dans l'évaluation de ces sources. Il existe des sources plus anciennes qui font allusion aux pèlerinages de masse. La première vient de l'hagiographie carolingienne et apparentée. Un exemple du milieu du IXe siècle est la *Translatio S. Sebastiani* (*PL* 132, col. 604), qui décrit une multitude se dirigeant de partout en Gaule et en Germanie, comme un nuage de sauterelles, vers le tombeau du saint. Il est vrai que le texte vise à promouvoir le culte du saint et n'est peut-être pas sûr. Il sera peut-être plus utile d'aller voir chez quelqu'un comme Agobard de Lyon, qui décrit des foules de pèlerins enthousiastes, et cela même quand il désapprouve le but de ces pèlerinages : voir son *Epistola ad Barthalomeum de quorumdam inclusione signorum* (*PL* 104, col. 179). Ici les pèlerins présentent des dons, même s'il n'y a pas de guérisons. Voir aussi les foules qui se précipitent vers des reliques inconnues, comme dans l'*Epistola ad Thobaldum episcopum Lingonensem* d'Amolon (*PL* 116, col. 79).

D'autres preuves nous sont données par l'archéologie, en particulier l'archéologie des églises de pèlerinage. À partir du VIIIe siècle, on note des extensions et des ajouts à d'importantes églises de pèlerinage à Rome et ailleurs, ce qui donne à penser qu'il était nécessaire de per-

mettre l'accès de ces églises à des grandes foules. En outre, on trouve dans le voisinage les restes de bâtiments, qui étaient apparemment des auberges et des *xenodochia* (hospices). En fait, de telles structures existaient dans l'Antiquité tardive et dans tout l'Empire. Dans beaucoup de régions, elles ont probablement disparu mais, au cours des VIIIe et IXe siècles, elles ont été restaurées et d'autres ont été construites. Il faut cependant être très prudent dans l'interprétation que l'on fait de ces églises ou des églises « classiques » de pèlerinage autour de l'an mil. De grandes églises ne sont peut-être pas simplement des réponses à l'augmentation des foules. Il se peut qu'elles soient le signe de la représentativité des individus et des communautés qui construisent les églises, plutôt que des moyens pratiques de contrôler la foule. L'article récent et très complet de Werner Jakobsen (« Saints' Tombs in Frankish Church Architecture », *Speculum* 72, 1997, p. 1107-1143), éclaire beaucoup ces questions et nous rappelle que la décision d'agrandir ou de changer l'accès aux tombes des saints dépendait non seulement de l'importance des foules mais aussi de l'attitude de la communauté religieuse vis-à-vis de ces foules. La réforme monastique et la séparation des espaces contemporaine de cette réforme ont probablement été un facteur important, il ne s'agit pas simplement d'une augmentation du nombre des pèlerins.

Remensnyder

Mais nous avons de plus en plus de références à la foule dans les sources de la fin du IXe siècle et au Xe siècle. Que nous prenions ou non ces références au pied de la lettre, il est significatif que les auteurs éprouvent le besoin de dire que des foules nombreuses se rendaient vers les tombeaux des saints. C'est peut-être de la propagande. Mais cela n'indique-t-il pas que ces auteurs remarquent l'existence d'une « foule » et que, quelle que soit sa composition, il s'agit d'un public qu'il vaut la peine d'attirer ? Les recueils de miracles qui décrivent une modification dans l'affluence de pèlerins indiquent que le changement s'est fait à la fin du Xe siècle ou au début du XIe. L'un des meilleurs exemples, écrit autour de 1010-1020, est Bernard d'Angers (*Liber miraculorum sancte Fidis*, I, 17, A. Bouillet éd., Paris, 1897, p. 53), chez lequel le début de la richesse de l'abbaye est attribué à la guérison de Guibert. S'agit-il d'une coïncidence, alors que tant d'autres recueils de miracles commencent au XIe siècle ? Évidemment, c'est peut-être le signe du développement d'un genre littéraire, d'une nouvelle manière de parler des saints. Mais, si c'est le cas, on peut toujours avancer que ce type de texte faisait de la publicité pour les tombeaux des saints et, du coup, contribuait à l'augmentation du nombre des visiteurs. En d'autres termes, mon opinion est qu'on peut affirmer à juste titre que les « foules » sont devenues nettement plus importantes autour de l'an mil (malgré leur existence antérieure). Le témoignage des conciles de Paix nous amène aussi à cette conclusion. Enfin, à propos de l'architecture des

églises, n'oublions pas que les changements au cours du XI[e] siècle n'impliquaient pas seulement l'agrandissement de l'espace mais aussi sa disposition, pour suggérer qu'il devenait important de faciliter l'accès aux reliques à un plus grand nombre de fidèles (laïcs). Ces changements, que Durliat et d'autres ont interprétés comme l'illustration du désir de « contrôler la foule », incluent une plus grande accessibilité des cryptes et particulièrement l'introduction des espaces circulatoires.

Reuter

Il n'est pas question de foules dans ce passage de Bernard d'Angers, qui parle plutôt d'une augmentation des donations par des gens suffisamment riches pour recevoir des biens et des bénéfices. Nous, modernes, avons tendance à interpréter chaque passage qui indique une augmentation de la fréquentation comme une indication de foule. Tel n'est pas forcément le cas !

Même quand il s'agit vraiment d'un grand nombre, il nous faut distinguer (mais nous n'y arrivons pas forcément) entre la foule, comme acteur (semi-) autonome et la foule « des mille et une personnes rajoutées ». Par exemple, il est commun de lire dans les Vies d'évêques de cette période qu'aux funérailles des prélats on trouvait toutes les couches de la société ou à tout le moins un large éventail. La confusion a aussi régné dans les discussions qui concernent la politique urbaine romaine entre 1050 et 1150, à cause de modèles naïfs : ou bien celui d'une population dans un état d'anarchie latente, ou bien des « figurants ». Mais il est difficile d'élaborer des modèles non naïfs et il nous faut de meilleures sources que ce que nous avons souvent (pour en connaître les raisons, je renvoie au commentaire de Patrick Geary).

Mais la rhétorique entre aussi en jeu ici. Des mots comme *innumerabilis, multitudo* sont conformes à la convention rhétorique de « trop nombreux pour être comptés ». Il est difficile de prendre de tels passages au pied de la lettre. Mais cela ne veut pas dire que j'en conclus qu'il n'y avait pas de foules. Cela signifie simplement que les passages qui renvoient apparemment aux foules ne doivent pas être pris pour argent comptant.

À propos de *populus*, mon interprétation est différente de celle de Geary (sans toutefois être en désaccord). Plusieurs sont possibles. Par exemple, le *coram populo* du texte 2 ne met pas l'accent sur les chiffres ou les classes sociales, mais établit plutôt une distinction public/privé. Le problème de fond est que, même quand nous avons terminé nos analyses linguistiques, elles ne nous aident pas beaucoup dans l'interprétation d'un passage spécifique. Savoir que *populus* est utilisé dans un certain sens la plupart du temps ne nous permet pas de dire que dans un passage donné ce terme est utilisé ainsi.

Landes

La foule joue effectivement un grand rôle dans le mouvement de

Paix et aussi le pèlerinage (qui était en fait une sorte de version « normalisée » de la Paix). Il existe des témoignages importants de toutes sortes de manifestations de « foules », depuis celles qui sont organisées (par exemple les entrées comtales sur le modèle de l'*adventus*, des processions comme celles de Sylvestre II à Rome en 1000), jusqu'à celles qui sont spontanées (pénitences publiques, souvent à l'occasion de signes terrifiants – mais pas nécessairement apocalyptiques).

Les topoi concernant les âges et les sexes sont plausibles. Ils font référence à un topos social, c'est-à-dire un type de rassemblement, qui effectivement inclut femmes et enfants et est ouvert au public. Ce qui est remarquable à propos des assemblées de Paix est que ce topos, parfaitement compréhensible quand il existe des processions publiques de reliques, est utilisé dans le contexte d'assemblées ecclésiastiques, où normalement même la participation des aristocrates laïcs était réduite, et la présence sans limitation de femmes et d'enfants, un phénomène inhabituel.

Dernières remarques

Reuter

Le débat semble s'arrêter avant sa fin naturelle. Il faut faire face à des problèmes généraux de critique des sources (en plus des problèmes particuliers que nous n'avons pas complètement résolus). Ainsi jusqu'à quel point les préoccupations concernant l'eschatologie sont-elles liées au fait que nous avons des types de sources très caractéristiques (pour la plupart, des écrits très personnalisés, chargés de conscience pénitentielle, quel qu'en soit le genre – Thietmar, Adhémar, Glaber, Wulfstan), qui n'existent pas dans la période carolingienne ? Dans quelle mesure pouvons-nous renverser la proposition et dire que l'existence de tels textes reflète les préoccupations liées au millénaire ? Ces questions, comme une partie de notre discussion esquissée plus haut à propos de la foule et des fonctions des reliques, font curieusement écho à l'interprétation de Barthélemy, qui parle de « révélation » plutôt que de « révolution » féodale (existait-il vraiment plus de pèlerinages et une plus grande conscience du péché au tournant du millénaire qu'au cours du IX[e] siècle ? ou bien nous parle-t-on plus de quelque chose qui a toujours existé ?).

Un dernier problème est sous-jacent à tout ce dont nous avons discuté, il s'agit des oppositions binaires que nous avons utilisées pour caractériser le passé : clerc/laïc (c'est sûrement une opposition binaire, mais de quelle nature ?) ou élite/peuple.

Je reste sur une curieuse impression de paradoxe : en examinant les arguments (en particulier ceux de Landes), qui sont fondés sur les passages clés que nous avons placés au centre de notre discussion, je me suis senti « plus » confiant dans le refus des arguments sur l'impor-

tance du *millenium* dans la pensée populaire de l'époque ; mais en même temps, l'examen de la source de ces arguments et de leurs implications a augmenté mes dispositions à prendre en considération la possibilité de la valeur de telles opinions et de leurs effets.

Landes

Je ne suis pas mécontent des résultats de ce débat. Pouvoir passer en revue les contre-arguments, m'a aidé, je pense, à mieux comprendre la nature des objections faites à mon approche. À un moment, il me semble qu'il faut prendre parti : ou le culte des reliques du début du XI[e] siècle diverge significativement des époques antérieures, ou ils sont une forme extrême d'une norme plus ancienne, ou encore il n'y a rien de particulièrement nouveau ; ou bien les assemblées de Paix sont simplement plus nombreuses, ou bien ce sont des anomalies radicales qui ont des implications profondément subversives. Je crois que les textes sur l'activité millénariste à cette époque (jusqu'à l'invention de l'imprimerie) représentent la pointe d'un iceberg, et que cet iceberg émerge dans le monde de l'écriture seulement quand ses manifestations sont suffisamment fortes pour être « incontestables ». Aussi, si nous possédons autant de documents sur l'hérésie populaire dans la période 1000-1050 que nous en avons pour la période 500-1000, cela reflète une accélération sensible du mouvement. Cela ne signifie pas qu'elle n'existait pas avant, mais cela indique quelque chose de nouveau, une nouvelle mutation.

Remensnyder

Nous, historiens, acceptons souvent des arguments plausibles qui sont fondés sur des témoignages fragmentaires, qui semblent en accord avec d'autres témoignages fragmentaires. En tant que médiévistes, que pouvons-nous faire d'autre ? Mais je remarque avec intérêt que je rechigne à accepter des arguments sur les attentes apocalyptiques à partir de telles preuves. Je ne veux pas dire que tout ce qu'il nous faut, c'est un fragment pour construire un argument, ni qu'à certains moments du débat nous n'avons pas fait des sur-interprétations. Mais je commence à me demander pourquoi nous semblons rechercher des preuves plus rigoureuses à propos des attentes apocalyptiques que, par exemple, dans le cas du régime foncier. Notre attitude me rappelle le commentaire presque angoissé fait par un éminent médiéviste qui n'a pas participé à notre débat ; il me disait qu'il ne pouvait pas parvenir à se figurer que Pierre le Vénérable croyait vraiment à la réalité des miracles qu'il décrivait dans son *De Miraculis* : de telles croyances auraient tout simplement été trop irrationnelles pour un homme si intelligent. Pensons-nous que les attentes apocalyptiques sont trop irrationnelles et, du coup, refusons-nous de les voir dans nos textes ?

Traduit de l'anglais par Bernadette Grandcolas.

Patrick J. Geary, Medieval Institute, University of Notre Dame, 715 Hesburgh Library, Notre Dame (IN), 46556-5603, États-Unis
Richard Landes, Center of Millenial Studies, Boston University, room 507, Boston (MA), 02215, États-Unis
Amy G. Remensnyder, Brown University, Department of History, Box N, Providence (RI), 02912, États-Unis
Timothy Reuter, Department of History, University of Southampton, Southampton S017 1B1, Royaume-Uni
Barbara H. Rosenwein, Loyola University, Lake Shore Campus, 6525 North Sheridan Road, Chicago (ILL), 60625, États-Unis

Qui a peur de l'an mil ? Un débat électronique aux approches de l'an 2000

Un débat par courrier électronique entre quatre médiévistes anglophones. La discussion est principalement centrée sur l'interprétation de quatre textes-clés : une charte du cartulaire de Saint-Victor, un passage de l'*Apologétique* d'Abbon de Fleury, des fragments du *Chronicon* de Thietmar de Mersebourg et du *De ortu et tempore Antichristi* d'Adson de Montier-en-Der. Les discussions font apparaître des stratégies radicalement différentes dans la lecture et les interprétations de ces sources. Dans la partie finale du débat est posé le difficile problème de la généralisation : jusqu'à quel point est-il possible de généraliser, géographiquement, d'une région à l'autre et socialement, d'une classe à une autre ?

Saint-Victor – Thietmar – Abbon de Fleury – Adson de Montier-en-Der – millénarisme

Who's afraid of the Year 1000 ? An E-mail Debate at the Approach of 2000

A debate conducted via e-mail among four Anglophone medievalists. The discussion focuses largely on the interpretation of four key texts : a charter from the cartulary of St.-Victor, a portion of the *Apologeticus* by Abbo of Fleury ; passages from the *Chronicon* by Thietmar of Merseburg and *De ortu et tempore Antichristi* by Adso of Montier-en-Der. The discussants reveal radically different interpretative strategies in their reading and assessment of these sources. In the final portion of the debate, the participants address the complex issue of generalization : to what degree can we generalize geographically across regions and socially across classes ?

St.-Victor – Thietmar – Abbo of Fleury – Adso of Montier-en-Der – millenarianism

Médiévales 37, automne 1999, pp. 57-70

Dominique BARTHÉLEMY

ANTICHRIST ET BLASPHÉMATEUR

Sainte Foy de Conques tient les historiens sous son charme. Elle les harcèle presque autant que les rêveurs et les rêveuses de l'an mil, en leur demandant de verser un peu de matière grise au trésor de sa bibliographie[1]... Et ainsi, la voilà parée de plusieurs théories rutilantes, celles du culte indigène, du rite de dérision, de la protection contre la révolution féodale, de la confrontation directe à l'hérésie ! Il faut dire qu'elle a trouvé en Bernard d'Angers et en son continuateur de talentueux hagiographes ; leurs récits circonstanciés pallient un peu l'absence d'autre source narrative dans le Midi, ils nous consolent de la sécheresse qui sévit encore dans les cartulaires, jusqu'à la mi-XIe siècle, au temps du roi Robert[2].

Bernard d'Angers n'aime pas la routine des guérisons médiocres. Onze par nuit, sa plume ne pourrait pas suivre ! Il la réserve donc surtout pour de l'inouï, du ludique, du terrible, du spectaculaire. Ce sont des histoires d'yeux arrachés et retrouvés, de mulets ressuscités, ou de saisissants épisodes de la vie chevaleresque, telles les évasions par l'invocation et le conseil de la sainte de Conques, ou les accidents arrivés à ses ennemis, que punit un Dieu vengeur. Ainsi la proportion entre les diverses catégories de miracles de sainte Foy est-elle atypique, et son culte peut paraître exceptionnel de ferveur, ou pionnier, ou encore caractéristique d'un temps de violence où la société part dans tous les sens.

Attention cependant. Rien n'est absolument sans exemple ailleurs, sinon peut-être le retour des yeux arrachés et, surtout, la manière dont le premier hagiographe, Bernard d'Angers, se met en scène lui-même et d'emblée. Il se présente comme un pur produit des écoles du Nord, relate ses pèlerinages dans un Midi rustique, bruissant de ce qu'on appellerait aujourd'hui des histoires marseillaises. Et pourtant, il va nous dire

1. Inventaire récent de ce trésor (sans compter les allusions d'ouvrages généraux), dans l'édition critique de Luca ROBERTINI, *Liber Miraculorum sancte Fidis*, Spolète, 1994 (Biblioteca di Medioevo Latino, 10), p. 439-451.

2. Seul le règne du roi Robert est évoqué dans les chartes du temps de Bernard d'Angers et de son continuateur, dans Gustave DESJARDINS éd., *Cartulaire de l'abbaye de Conques en Rouergue*, Paris, 1879.

d'y croire ! Son premier livre contient des développements un peu étonnants, dans lesquels il avoue ses réticences sur la vénération des statues-reliquaires, et où il insiste lourdement sur les raisons qu'on aurait de douter des miracles extravagants de sainte Foy. Quel effet veut-il produire ? Veut-il que ses lecteurs les plus subtils ne soient pas dupes de sa propagande à l'adresse des autres ? Autant et plus que la vierge de Conques, c'est peut-être Bernard qui se singularise. Son texte est un peu hors normes – même si l'horizon du doute est toujours là, dans les recueils de miracles. Il nous livre un témoignage rare et précieux, par sa complexité, sur le culte des saints et sur, disons, la société féodale ; et on peut et doit le recouper avec des éléments glanés assez loin de part et d'autre de cet « an mil » dont à Conques, au demeurant, personne ne parle.

Un vassal foudroyé

J'ai choisi une page d'apparence moins singulière que d'autres. La vengeance divine frappe un ennemi de sainte Foy, c'est-à-dire des droits de propriété du monastère de Conques. Cette vengeance appartient depuis longtemps à l'univers mental ; elle paraissait déjà dans Grégoire de Tours et, du moins, du IXe au XIIe siècle la *vindicta* est, à côté de la *sanitas*, un des deux types de miracles les mieux caractérisés, un véritable genre narratif pour lequel il faut avoir le tour de main, une figure imposée dans tous les recueils qui se respectent. Bernard ne se dérobe pas à l'exercice, lorsqu'en son premier voyage à Conques, en 1012, il rédige sur des feuilles volantes des récits qui vont deux par deux. Ainsi deux chutes de cheval, grand classique[3], et voici maintenant, en binôme, le ciel tombant sur la tête de vassaux excités pour la défense du droit de leur seigneur – et ce, dans une Occitanie que des modernes ont dite antiféodale... Le voisin de notre récit concerne Pallas, en Languedoc : la foudre arrête l'impétueux Pons au moment où il s'élançait contre ceux de Conques[4], l'abbé et son escorte. Mais ici, la narration est brève, centrée sur un propos de table à caractère blasphématoire, à défaut d'acte effectif de guerre ; une grande partie de la place étant occupée par un tumultueux exorde, qui nous révèle peut-être où et en quel sens l'aube du XIe siècle a connu une « montée des violences » :

> Voici encore un trait miraculeux de la vengeance divine, qui était arrivé à une autre époque, avant mon voyage à Conques. Il sera, pour les clercs et pour ceux qui sont employés au service religieux dans la maison de Dieu, un stimulant de leur zèle dans le culte divin ; il sera aussi un sujet d'effroi pour les violateurs

3. ROBERTINI, *op. cit.*, p. 94-98 (I.5, I.6).
4. *Ibid.* p. 108-112 (I.12), traduit dans Michel ZIMMERMANN (dir.), *Les Sociétés méridionales vers l'an mil*, Paris, 1992.

des biens de la sainte Église de Dieu, ou bien pour ceux qui ont envahi injustement les possessions des saints, comme s'ils réclamaient un droit. À notre époque en effet, il en est un grand nombre qui, méritant d'être appelés antichrists, ont l'audace, dans leur aveugle cupidité, d'usurper les droits de l'Église, de ne témoigner aucun respect aux ministres sacrés, de les accabler d'injures et de mauvais traitements, et même de les mettre à mort. Nous avons vu des chanoines, des moines, des abbés, déposés de leurs dignités, dépouillés de leurs biens et massacrés ; nous avons vu des évêques, les uns proscrits, les autres chassés sans motif de leur siège, d'autres mis à mort par le fer ou soumis au supplice atroce du feu pour la défense des droits de l'Église. Et c'étaient des Chrétiens qui commettaient ces forfaits, si toutefois on peut encore donner le nom de chrétiens à des hommes qui attaquent la religion dans sa constitution et se montrent en toutes circonstances les ennemis de Jésus-Christ et de la vérité. Rassurés par l'impunité dont ils ont joui jusqu'ici, ils n'ont aucune crainte de la vengeance divine, ne l'appréhendent pas même pour l'avenir et refusent de croire au jugement futur, parce que, malgré leurs forfaits, tout leur réussit constamment, qu'ils voient tous leurs vœux comblés et qu'ils poursuivent en sécurité le cours de leur existence. On ne constate dans leur vie aucune atteinte de la vengeance divine ; aussi, quand ils entendent parler de celle du Christ dans le futur, ils la traitent de fable absurde. Il faut donc que la vengeance divine en punisse ici-bas quelques-uns, de peur qu'une impunité ne les enhardisse à croire que l'on peut en vain irriter Dieu. Au surplus, lorsque l'impiété, qui décrie le joug si suave du service de Jésus-Christ et se rit des avertissements les plus sacrés, sera intimidée par les châtiments présents, elle modérera sa malice par crainte d'une punition trop sévère ou bien elle se convertira entièrement pour rentrer amendée dans la voie du salut. Quant à ceux qui étaient disposés à de tels crimes, que ces exemples les terrifient et les dissuadent de leurs desseins mauvais ; qu'ils se rangent, par la pénitence, dans la société des fils de lumière. Mais c'est assez de préliminaires ; venons-en à notre sujet.

Une noble dame, Doda, commandait un château appelé Castelnau, au pays de Quercy, sur la Dordogne. Durant sa vie, elle avait possédé injustement une terre de sainte Foy, le domaine *(curtis)* d'Alans. Au soir de sa vie, se sentant déjà à l'agonie, elle pourvut au salut de son âme et restitua cette terre à l'abbaye de Conques. Son petit-fils Hildegaire, fils de sa fille, hérita de ses grandes richesses et de ses autres prérogatives ; il était seigneur du château très renommé de Penne, au pays d'Albigeois ; il osa s'emparer *(invadere)* de nouveau du domaine et le soustraire à l'abbaye de Conques.

Les moines eurent recours à l'assistance divine pour arracher leur propriété des mains de ce violent ravisseur ; ils résolurent de

> porter, selon leur coutume, avec toute la pompe d'une nombreuse procession, l'effigie vénérable de la Vierge Sainte dans leur terre envahie. Au sujet de cette statue, comme on pourrait croire à quelque superstition, j'exposerai plus loin mon sentiment. Or l'un des vassaux d'Hildegaire – son nom m'échappe, et je n'ai pas le loisir de courir à Conques pour le retrouver – voulant fêter solennellement le jour de Noël, se trouvait dans un grand festin, au milieu d'une brillante réunion de chevaliers et de serfs. Échauffé par le vin, il se livra, comme il arrive en pareils cas, à divers propos orgueilleux et insultants ; dans le cours de ses vaines déclamations, il en vint à dénigrer et attaquer les serviteurs de sainte Foy, les traitant honteusement d'impur fumier, et protestant qu'il ne tenait aucun compte de la démarche des moines qui transportaient, dans la terre contestée, leur statue ou plutôt une larve grotesque et hideuse. Cela ne l'empêcherait nullement, disait-il, de soutenir le droit de son seigneur par la force et à outrance, et même il n'hésiterait pas à accabler cette statue de toutes sortes d'insultes, à la fouler aux pieds. On se lasserait à dire avec quelles moqueries et quels rires l'insensé se complut à répéter ces indignités jusqu'à trois et quatre fois. Mais tout à coup, un tourbillon envoyé par la vengeance divine se déchaîne avec un fracas épouvantable ; la terrasse tombe réduite en pièces, la charpente craque et se disloque, la toiture entière s'écroule avec l'étage inférieur. Cependant, il n'y a de victimes que cet effronté, avec sa femme et cinq serviteurs. Et, afin que personne ne puisse attribuer au hasard, comme il arrive en pareil cas, l'écroulement de la maison et la mort de ces hommes à cet écroulement seul, sans que Dieu ait frappé, ils furent emportés tous les sept à travers les fenêtres et retrouvés à une grande distance de la maison. Leurs restes sont ensevelis dans le cimetière de Saint-Antonin, au pays d'Albigeois.
>
> Apprenez, vous tous, hommes rapaces et envahisseurs des biens de l'Église, combien sont irrésistibles les châtiments de Dieu et équitables ses jugements. Sa vengeance ne cède à aucune puissance ; si elle épargne dans le présent, elle frappera plus durement un jour ; si elle diffère de châtier dans le temps, elle vous réserve une punition plus redoutable et plus terrible dans les flammes éternelles[5].

Vu du XXe siècle, voilà un récit simple et fort, saisissant d'âpreté. Mais l'homme des écoles l'a enrobé dans des commentaires à travers lesquels il nous emmène en bateau, très loin des lieux du drame. Dans l'au-delà par la conclusion, alors qu'il ne s'agissait somme toute, comme dans n'importe quelle « religion de la terre », que d'une irrévérence envers le sacral qui a porté malheur ici-bas. Et, par l'invective initiale,

5. ROBERTINI, *op. cit.*, p. 106-108 (I.11). Traduction d'après A. BOUILLET et L. SERVIÈRES, *Sainte Foy, vierge et martyre*, Rodez, 1900, p. 467-469.

dans la période héroïque des martyrs, sous Dioclétien ou sous Constantin Copronyme, voire dans une tribulation d'Apocalypse, alors que l'Église de l'an mil défend en France, en Aquitaine, sa seigneurie plus souvent que sa foi, et que seul le persécuteur va périr, pour une simple rodomontade...

L'éternel conflit, entre les églises et les héritiers

Au vrai, rien de moins rare que ce genre d'affrontement, entre la propriété ecclésiastique et ses « violateurs » qui, de leur point de vue propre, revendiquent un droit. C'est cela qui a envoyé Charles Martel en enfer, par la plume d'Hincmar de Reims, et mis dans l'embarras tous les grands Carolingiens. Leurs capitulaires n'affirment-ils pas à la fois le droit des héritiers et celui des églises ? Aux partenaires sociaux de s'arranger entre eux, comme disent les gouvernements impuissants ! Il faut donc que le Ciel s'en mêle, de temps en temps : dès la mi-IXe siècle, sous la plume d'Adrevald, les adversaires de saint Benoît tombent de cheval, à peine proféré le serment blasphématoire sur l'épée[6].

Pendant des siècles, les clercs et les moines travestissent en ennemis du christianisme des gens qui, en réalité, sont aussi leur soutien par l'aumône et par l'épée. Et le XIXe siècle tombait dans le panneau : contre des brutes féodales ne faut-il pas les rudes vengeances d'un Dieu « vétéro-testamentaire » ? Mais l'invective risque de nous faire prendre pour barbare et toute profane une noblesse chevaleresque[7] qui prolonge en fait, à sa manière, la civilisation antique ou carolingienne. Pourtant, elle ne masque pas toujours qu'entre les bons moines et ces « ravisseurs » ou « envahisseurs » les droits sont quelque peu partagés[8], selon les normes du temps. Après tout, l'affirmation par les préambules de chartes qu'un homme, une femme, peuvent aliéner leur terre de leur seule volonté sonne, déjà, comme un défi à la parenté et aux générations futures. C'est un coup de force ! Le système du don différé par la réserve

6. *Les Miracles de saint Benoît*, Eugène DE CERTAIN éd., Paris, 1858. Adrevald (IXe siècle) : I.24 (p. 55), I.38 (p. 81). Autres vengeances après blasphèmes, dans Aimoin et André (950-1050) : II.5 (p. 104) ; II.6 (p. 106) ; II.14 (p. 116) ; III.16 (p. 163) ; V. 10 (p. 208).

7. Le mythe historiographique de l'ascension des chevaliers de métier (*milites* subnobiliaires) vole en éclats à la lecture de Bernard et surtout de son continuateur, l'auteur des livres III et IV : l'activité et le prestige chevaleresques sont le complément normal de la noblesse, de l'appartenance à une illustre famille. Bernard d'Angers : p. 92 (I.4, un *miles*, « personne non obscure », c'est-à-dire « illustre », noble), p. 109 (I.12), p. 139 et 143 (I.33 : le prisonnier de Castelpers est *miles* et *nobilis*), p. 153 et 155 (II.2, Raimon est *clarissimis* et sait les *milicie artes*). Le continuateur : p. 183 (III.1), p. 196 (III.9), p. 206 (III.17), p. 207 (III.18), p. 231 (IV.7), p. 247 (IV.17) : sainte Foy elle-même !), p. 250 (IV.18), p. 251 (IV.19). Il faut, en effet, assimiler à la noblesse l'idée de « famille illustre » : voir D. BARTHÉLEMY, *La Mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, 1997, p. 219-222.

8. Comme le note bien Monique Bourin, dans M. ZIMMERMANN (cité *supra*, note 4), p. 63.

d'un usufruit viager conduit immanquablement à des tensions. Ailleurs, les vengeances de Dieu frappent un homme mécontent du don fait par sa bru[9], et un autre dont la famille avait patrimonialisé depuis longtemps le domaine réclamé par les moines de Conques, vers lequel ils promènent en cortège la statue-reliquaire de sainte Foy[10]. Ici la générosité d'une aïeule, ou plutôt son revirement de la dernière heure, peut être mal ressentie par le jeune héritier, que du reste les bénéficiaires du don prenaient sans doute sciemment le risque d'affronter[11], en ne le mettant pas au nombre des bénéficiaires de retombées spirituelles, et en menaçant tout opposant au don et à la charte, par une clause comminatoire fréquente, de la colère divine.

Voici en effet la courte pièce qu'au XIIe siècle, on a transcrite au cartulaire de Conques :

> Bref que fit faire Doda, pour son âme et celles de ses parents. Elle laisse l'église d'Alans, avec le manse ecclésial et la moitié du domaine d'Alans, avec les bois, les vignes, les prés et la moitié du fief que tiennent les enfants de Saxet d'Algier – s'ils n'ont pas d'enfant légitime de leurs épouses ; et le demi-manse qu'Aimeri tient en fief, et la vigne qui dépend du manse. Tout cela, elle le laisse à Sainte-Foy de Conques, pour l'amour de Dieu et pour tous les saints, et pour l'âme de son père Étienne, de sa mère Richarde, et celles d'Ameil, de Bernard, de Robert, de Matfred, son fils, et celles de ses enfants. Si quelqu'un veut en spolier les saints, il encourra la colère de Dieu.
>
> Ce bref fut fait en septembre. Seing de Bernard, de Robert, de Géraud[12].

Rien dans cette notice ne vient contredire le récit. Pas plus que lui, elle n'est datée. Elle relate l'une des actions seulement, et il n'y a pas tellement de raison pour qu'elle nous livre au passage, elle qui ignore Hildegaire, le nom de son vassal emporté[13]. Observons tout de même combien peu de réalité sociale passe dans les recueils d'actes conventionnels d'avant le milieu du XIe siècle. Ici, pas de mention du rang social de la donatrice, Doda. Un œil non averti la prendrait pour une veuve paysanne. Gare aussi à l'impression fallacieuse d'ordre légal et de calme social dans les chartes ; c'est faute de relativiser ce type de sources, faute de méthode dans la critique, qu'on a inventé la mutation

9. Le continuateur de Bernard d'Angers l'appelle *raptor* et *pervasor* : ROBERTINI, *op. cit.*, p. 257 (IV.22).

10. *Ibid.*, p. 202-203 (III.14).

11. Les dispositifs de donation, même les plus anciens et conventionnels, conduisent à des tensions : on y évoque sans cesse le revirement possible du donateur (DESJARDINS, *op. cit.*, n° 4, 924), les réclamations possibles de ses héritiers, le contrôle par ceux-ci de leur affectation ; il y a, tout au long du Xe siècle, de l'invective dans l'air : voir *ibid.*, en 924, sur le risque d'aliénation au profit d'une « tyrannie » laïque.

12. Texte latin dans DESJARDINS, *op. cit.*, n° 480, p. 348.

13. Il est assez fréquent que les récits de vengeance taisent le nom de la victime.

de l'an mil et tout brouillé. Dès que paraît cette sorte de chronique qu'est le recueil de miracles, nous voyons resplendir noblesse et chevalerie, ensemble, nous découvrons que les liens vassaliques existent[14], entre autres formes de solidarités, et nous entendons le bruit, la fureur des conflits.

Beaucoup de bruit et de fureur ? Cela dépend de ce qu'il faut pour nous horrifier, de l'emprise que le clerc médiéval et le paradigme moderne ont sur nous. Les miracles de Conques racontent beaucoup de brutalités, en effet. Des captures et des tortures commencent les histoires d'évasions. Des seigneurs de châteaux cherchent toutes les occasions d'entrer sur les terres de sainte Foy pour saisir et taxer les biens des « rustres », qui doivent s'enfuir[15]. De nouveaux châteaux, aux confins des pays *(pagi)* soumettent des paysans à une pression nouvelle[16] ; ils servent également de point d'appui à des guerres chevaleresques. « Les mœurs souvent brutales des seigneurs, l'oppression des faibles et des petits par les grands et les puissants, mille détails de mœurs et de coutumes [...] tout cela passe sous nos yeux[17] », notait l'abbé Bouillet en 1897. Oui, mais par la plume de qui, et sous les yeux de qui ? Je suis tenté d'insister sur ce qu'une telle violence a de limité : elle fait davantage de fuyards et de captifs que de morts ou de grands blessés[18]. Ou sur ce qu'elle a de ciblé, parce qu'argumenté : elle se porte en général sur des points sensibles, des terres spécifiques, et les tourments infligés aux captifs ne sont que pour leur extorquer des concessions patrimoniales. Enfin, sur ce qu'elle a d'institutionnel : elle oppose des antagonistes qui se connaissent bien et la « vengeance » non sacrale, souvent évoquée, peut se concevoir comme une source d'équilibre social. En tout cas, il y a des trêves, des captifs libérés sur parole, et le récit d'évasion, fait à Conques parfois en présence de l'adversaire[19], peut apparaître comme une procédure de paix.

Et le cortège de la statue vers Alans ? Comme souvent quand on recourt au sacré, cela peut calmer les esprits ou, tout autant, exaspérer l'adversaire. Les transports de reliques vers les terres contestées ou vers

14. Rien n'interdit de parler de « société féodale », tant les relations entre seigneurs et vassaux, ou leur support « bénéficial » (féodal) sont souvent évoquées : ROBERTINI, *op. cit.*, p. 124-125 (I.23), p. 191-193 (III.7), et l'usage fréquent du mot *beneficiati*. Ici, le vassal est comme l'âme damnée de son seigneur. Mais les vieux schémas ne sont que des repères. Ils sont réducteurs de la complexité, de la densité sociale : voyez une forte sociabilité horizontale, c'est-à-dire chevaleresque, entre *commilitones* (*ibid.*, p. 88, 110, 238). Ils sont porteurs de paradigmes dramatisants ; or cette société sait faire autant de pactes de paix que d'actes d'inimitié, ce qui représente à mon sens un travail qui lui *conserve* ses structures.

15. Ou qui résistent : *ibid.*, p. 197-198 (III.10) ; et qui discutent : p. 263 (IV.27).

16. *Ibid.*, p. 201-202 (III.13).

17. A. BOUILLET éd., *Liber miraculorum sancte Fidis*, Paris, 1897, introduction, p. xxix-xxx.

18. Ces morts et grands blessés sont plusieurs fois des hommes qui tentaient de *s'interposer* dans des rixes, victimes de leur rôle régulateur : p. 245 (IV.15) et p. 250 (IV.18).

19. ROBERTINI, *op. cit.*, p. 238 (IV.8).

les synodes pour la paix avec Dieu et pour la défense ou l'accroissement de la seigneurie d'Église se heurtent parfois à des traverses : railleries, insultes et attaques.

L'affaire d'Alans met en scène un adversaire exaspéré (ou soucieux de faire valoir son zèle vassalique). Mais pas plus que près de Pallas, dans le récit qui suit, le Ciel ne frappe le principal intéressé ; il choisit dans son entourage un faucon, un partisan de la ligne dure – ici, pas encore en armes. D'autres récits, où Dieu – sait-on pourquoi ? – frappe moins fort, peuvent suggérer que le compromis est une issue normale à ce genre de tension. Ainsi, chez le continuateur de Bernard d'Angers, les moines mènent-ils leur statue-reliquaire sur une terre depuis longtemps perdue, comme l'était celle d'Alans avant l'agonie de Doda : c'est leur manière d'étayer par voie de fait leurs revendications... Le propriétaire Rainfroi s'élance en contre-attaque, et il est aveuglé au contact même de son « injuste patrimoine » – coup classique ! Il s'avoue insensé et négocie avec les moines. Il vient à Conques en pénitent, se prosterne devant sainte Foy et obtient par pacte de garder la terre en viager ; il la retranche seulement de l'héritage de ses enfants. Les cartulaires du XIe siècle regorgent de cette sorte de compromis, que les moines disent accordés par charité et sens de l'équité. Mais la sainte harcèle Rainfroi dans ses rêves, de sorte qu'il finit par tout céder, tout de suite[20]. Dans la pratique, hors des récits exemplaires de miracles, les menaces sacrales devaient amener ce type de négociations laborieuses, plus souvent que des dénouements rapides et radicaux.

Le blasphème qui vient à point

Dans l'affaire d'Alans, après tout, nous ne connaissons pas le règlement final : Hildegaire cède-t-il tout, comme Rainfroi ? Du moins l'écroulement du toit rapporte aux moines et à leur visiteur le bénéfice d'un miracle à raconter.

Encore doivent-ils s'aider eux-mêmes, ou par des plumes amies, car le récit est précisément ce qui fait le miracle. Il impose l'interprétation de l'accident comme un prodige significatif, contre les tenants du hasard un instant évoqués ici, à l'aide d'un système causal et par une gerbe de traits expressifs. Comme tout bon écrivain, Bernard d'Angers a saisi intuitivement, ou compris d'après des modèles, quelles sont les lois du genre. Il ne met rien d'ambigu, à mon sens, en cette page-ci. Pas de ces clins d'œil à certains lecteurs, comme à propos de l'homme qui doute (I.7, de la graine d'antichrist) ou dans le passage sur la statue, ici annoncé (et qui vient vite : I.13). Non, on ne plaisante pas avec la propriété ecclésiastique ! Si une notation nous paraît « un peu grosse », tel l'emportement des corps, elle ne devait l'être pour aucun public du XIe siècle. Raoul Glaber n'évoque-t-il pas, en sa *Chro-*

20. *Ibid.*, p. 202-203 (III.14).

nique, la trêve de Dieu des années 1040 corroborée par des vengeances miraculeuses[21] ?

Or un miracle n'est pas un fait dont la qualification, la reconnaissance s'imposent aisément – et ce, ni dans les cas de « vengeances[22] », ni dans ceux de « guérisons » ou « évasions ». Aux premiers, Pierre-André Sigal a consacré, dès 1976, une étude[23], dans un corpus méridional auquel notre texte appartient et qui se prolonge au moins jusqu'au XIIe siècle avec les *Miracles de saint Privat* de Mende. Il isole les malheurs arrivés aux adversaires de la propriété ecclésiastique, aux « déprédateurs » enfreignant les paix de Dieu. Les coups qui les frappent sont plus durs, plus souvent irrémédiables, que ceux portés par Dieu ou ses saints aux moines, clercs et rustres coupables de manquements occasionnels à l'égard des lois chrétiennes et du culte. Par ailleurs, dans ce premier cas, il n'est pas fréquent que le fautif adhère lui-même à l'interprétation miraculeuse de sa chute, même s'il survit. Il faut plaider l'interprétation sacrale, contre le hasard (repoussé ici) et même contre certains détails troublants : pourquoi, ici, le châtiment ne frappe-t-il pas directement Hildegaire ? Et, au fait, qui a admis la victime et ses proches à la sépulture en terre chrétienne (souvent refusée dans ce type de récit dur et dissuasif) ? Une grande difficulté des récits de vengeances réside en effet dans le compte à rendre de leur imprécision : « peine de mort pour des peccadilles et simple avertissement donné à de vrais criminels »[24]. Pas de véritable mesure, donc[25]. Ici, le blasphème que Bernard d'Angers prétend rapporter vient à point pour aggraver le cas[26] du vassal – et aussi, pour le désigner plutôt que le seigneur à la vindicte de Dieu. Sans lui, le châtiment serait mal ciblé et disproportionné.

Sans lui aussi, il manquerait l'indice le plus net des miracles de vengeance, qui est leur caractère subit, immédiatement consécutif à la faute. Les meilleurs dossiers sont ceux où l'on est frappé de cécité ou de paralysie, au moment même de violer une terre consacrée ou de frapper le moine, le clerc, un de leurs protégés. Celui du vassal d'Hildegaire serait plus difficile, s'il n'y avait cette commode provocation à la sainte ; elle rétablit l'immédiateté et elle exclut l'idée d'un hasard, ou encore de la sanction, pour une autre faute que la participation à un

21. RAOUL GLABER, *Histoires*, vol. 15, M. ARNOUX éd., Turnhout, 1996, p. 296.

22. Voir P.-A. SIGAL, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris, 1985, notamment p. 210-216 et 279. Cet auteur, infiniment précieux, signale plusieurs fois la spécificité de Bernard d'Angers (p. 275), mais il ne fait de développement ni sur les blasphèmes ni spécifiquement sur les contraintes ou les libertés propres au genre spécial qu'est le récit de miracle de saints morts.

23. P.-A. SIGAL, « Un Aspect du culte des saints : le châtiment divin aux XIe et XIIe siècles d'après la littérature hagiographique du Midi de la France », dans *La religion populaire en Languedoc du XIIIe siècle à la moitié du XIVe siècle*, Toulouse, 1976 (*Cahiers de Fanjeaux*, 11), p. 39-59.

24. *Ibid.*, p. 53.

25. Et pas non plus d'adaptation très précise de la forme de la peine à celle du forfait ; dans l'au-delà, tout est plus net ! On transperce les violents, on tracasse les fornicatrices par là-même où elles ont péché...

26. Les deux Testaments font allusion à la peine de mort pour les blasphémateurs.

conflit contre Conques. Complétons donc Pierre-André Sigal par l'idée que les blasphèmes ont une fonction spécifique : celle d'établir les vengeances divines les moins faciles à démontrer. Ensuite il y a cette surcharge expressive dans la description de l'accident, et surtout dans la projection des cadavres à distance. C'est comme la main affreusement brûlée qui prouve le tort dans une ordalie ; il faut parfois que la vengeance divine s'exprime par des cadavres maltraités, calcinés[27]. C'est aussi de quoi corriger l'effet regrettable que peut produire, me semble-t-il, la sépulture en terre chrétienne...

Le blasphème vient donc à point, il a une utilité fonctionnelle. Serait-il inventé de toutes pièces ? Au cas par cas, on ne saurait dire. Comment approcher « le réel » de cette histoire de festin et de mort ? Mais je ne doute pas que des hommes de ce temps aient parfois proféré des paroles rudes et railleuses à l'égard des saints, voire en face d'eux. Ils les provoquent, ils les mettent au défi, en bien des circonstances, avec des intentions et des manières diverses.

Sont-ce de vraies provocations hérétiques, alentour de Conques et sur les chemins de la paix de Dieu ? Bernard d'Angers et son continuateur comparent à des hérétiques (mais aussi à des Juifs) certains des « blasphémateurs de sainte Foy ». On en a déduit à tort, récemment, une flambée d'hérésie organique « dans les tourments de la révolution féodale »[28]. Il doit s'agir surtout de tenants des saints concurrents de la martyre de Conques ou d'inimitiés spécifiques à l'égard de sa seigneurie et de ceux qui manœuvrent sous son couvert, ou encore de réticences du type de celles de Bernard d'Angers à l'égard de pratiques commodément dénommées « rustiques »[29] – sans compter tout de même les blasphèmes qui n'ont jamais été proférés, mais dont tel miracle a besoin !

S'il y en a vraiment, les insultes graves contre la sainte paraissent le contrecoup naturel du rôle actif qu'on fait jouer à des saints, dans les combats de la Paix de Dieu. Rappelons qu'on passe de simples cortèges à la remise d'étendards de sainte Foy, de saint Benoît, de saint Martin, à des protagonistes de guerres seigneuriales. Ce sont ces bannières qui donnent la victoire et qui défendent contre la mort ! Mais après cela, quoi d'étonnant à ce que les saints récoltent la menace et les insultes de parties adverses, ou qu'ils s'affrontent durement entre eux ?

D'ailleurs, ce sont leurs plus fervents dévots, leurs plus proches familiers, qui les frappent et qui les raillent avec le plus de rigueur, quoique sans défi, dans une intention droite. Ces *querelles confiantes* (dénommées imparfaitement « humiliations des saints ») sont acceptées

27. Voir aussi le cas de Pons : ROBERTINI, *op. cit.*, p. 111 (I.12).

28. Voir le dossier de miracles de sainte Foy constitué par Pierre Bonnassie et Richard Landes, dans M. ZIMMERMANN, *op. cit.* (note 4), p. 444-449, et ma critique dans *La Mutation... ?*, p. 334-335.

29. Là-dessus, voir l'excellente remarque de J. WIRTH, *L'image médiévale*, Paris, 1989, p. 201, sur la manière dont l'Église peut se retourner contre des pratiques qu'elle a elle-même introduites.

comme venant d'hommes rustiques, mais bien braves, tant à Fleury au milieu du IXe siècle qu'à Conques un peu avant 980[30]. Singulier exutoire pour l'angoisse et pour le dépit, et par où tout de même on frôle le blasphème !

D'autres fois, nous avons la figure inverse : parole prudente, intention irrévérencieuse. Des visiteurs ou des serviteurs des saints en parlent, ou leur parlent, sur le mode de la dérision, tel Bernard lui-même devant la statue, à son premier abord. Ceux-là s'attirent des miracles taquins et parodiques, valant avertissement sans frais. Assurément, sainte Foy est experte à ces « jeux », mais elle n'en a pas le monopole[31]. C'est partout qu'il y a une certaine liberté de ton, une culture de la moquerie et de la provocation graduées dont les saints, par projection, participent autant que les hommes.

Paradigmes chrétiens du haut Moyen Âge

Le récit de miracle veut donc convaincre son public, en mêlant un minimum de vraisemblance à une expressivité maximale, le tout étayé par des témoins. À force de le dépecer par l'analyse, nous avons le sentiment d'une démonstration laborieuse et nous devenons très sensibles à la présence insistante du doute, en Occident comme en Orient[32]. Et pourtant, comme d'autres hagiographes, Bernard d'Angers fait ici ses « sauts » dans l'au-delà et dans la dramatisation avec une assurance certaine. C'est que la croyance chrétienne repose en son temps sur de forts paradigmes, que ne peut ébranler une critique superficielle relevant de ce que Claude Lévi-Strauss appelle « la pensée normale ». N'allons pas prendre au mot Bernard d'Angers, lorsqu'il impute à la chevalerie noble de douter massivement du jugement divin. C'est une manière de la provoquer, en lui disant implicitement : « Vous faites comme si vous doutiez... » Ensuite, le mouvement même de la démonstration suppose au contraire que nul ne doute des châtiments éternels, puisque les vengeances d'à présent en constituent clairement l'avant-goût.

Tout est monté ici comme un engrenage. Le jugement d'après la mort permet aussi, en effet, d'expliquer l'impunité de certains violateurs d'églises ; elle n'est que provisoire. Bien sûr, dans d'autres religions où l'on redoute « le sacré élémentaire », il n'y a pas davantage besoin que la force furieuse frappe à tout coup, pour maintenir le prestige de ses mandataires ; et du reste, les transgresseurs ne savant jamais jusqu'à quand durera la menace qu'ils se sont attirée. Mais ici, l'au-delà chrétien

30. DE CERTAIN (*op. cit.*, note 6), p. 59 (I.26), et ROBERTINI, *op. cit.*, p. 129 (I.26).

31. Voir une sorte de jeu de saint Benoît, dans DE CERTAIN, *op. cit.*, p. 120-121 (II.17).

32. G. DAGRON, « L'Ombre d'un doute : l'hagiographie en question, VIe-XIe siècle », dans *« Homo Byzantinus », Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, 1992 (Dumbarton Oaks Papers 46), p. 59-68 ; là, on ressent parfois à travers les réponses que l'utilité de la prière pour les morts était mise en cause.

a le mérite de le prolonger infiniment, ou plus exactement de donner la mort ou le moment de la sépulture comme un délai de rigueur avant lequel il faut réparer. Les narrateurs de vengeances miraculeuses n'insistent guère sur ce qu'on peut faire après, par la prière et par l'aumône.

Cela devient au contraire un point important dans les récits de miracles de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny[33], à l'usage des moines plutôt que des pèlerins. Chez lui dominent les punitions d'après la mort. Les adversaires de la propriété clunisienne apparaissent à des proches, pour se plaindre de ce qu'ils souffrent, et demander qu'ils allègent leurs peines par des concessions nouvelles et par des dons pieux. On est alors, au XIIe siècle, en un temps de mutation socioreligieuse et pourtant, dans bien d'autres recueils, les bonnes vieilles vengeances dans l'ici-bas continuent de pleuvoir. L'histoire de leur déclin reste à écrire et à penser.

En attendant, dans ce que nous appelons « l'an mil », les châtiments divins s'aperçoivent (c'est-à-dire se conçoivent) beaucoup sur la terre. Voyez l'interprétation des famines et des épidémies, avant ces conciles où les chevaliers prêtent serment de ne pas trop nuire aux terres d'Église et se voient menacés par des malédictions bibliques, plus près du Deutéronome que de l'Apocalypse[34].

De cette dernière sort ici le thème de l'antichrist (ou antéchrist). C'est là un nom commun, par où l'on rattache au grand Antéchrist, dont il est un précurseur ou une réplique typologique, tout ennemi de la foi (ou de la Foy), telle qu'on l'entend soi-même, telle qu'on la déclare menacée. Depuis le VIIIe siècle, les allusions à ce livre de feu sont fréquentes en Occident, mais elles relèvent très généralement d'un système tyconien qui en éparpille et refroidit les versets. Les figures de l'Apocalypse sont des références intemporelles ; elles se prêtent à l'allégorie et aux manipulations. En un précédent chapitre, Bernard d'Angers a préparé la qualification funeste qu'il inflige au vassal d'Hildegaire : selon lui, s'opposer à la seigneurie de Conques, c'est s'opposer à la sainte elle-même, avec laquelle le Christ fait corps. Qui vole le vin des moines figure donc au nombre des anti-Christ[35]. Ceux qui hantent ce recueil de miracles ne sont donc ni des hérétiques ni des millénaristes. Brandir ce mot, au temps de la Paix de Dieu, c'est indiquer seulement la perspective d'un châtiment inéluctable : l'Antichrist à la fin sera précipité et, en attendant, toute la petite bière des antichrists risque de prendre des coups. Le monde post-carolingien n'est pas à une transpo-

33. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Les Merveilles de Dieu*, J.-P. TORRELL et D. BOUTHILLIER trad., Paris, 1992, notamment p. 114-117 (I.11) et p. 168-177 (I.26, I.27).

34. Voir D. BARTHÉLEMY, *La mutation... ?*, p. 356-358. Voir aussi E. BOZOKY, « Les Miracles de châtiment au haut Moyen Âge et à l'époque féodale », dans P. CAZIER et J.-M. DELMAIRE, *Violence et religion*, Lille, 1998, p. 151-168 ; cet auteur signale que les châtiments divins datent du temps (le IIIe siècle) où le millénarisme chrétien a commencé de s'attiédir, et elle rapproche souvent Grégoire de Tours des récits du IXe siècle, dans un « long haut Moyen Âge » auquel ce dernier appartient encore.

35. ROBERTINI, *op. cit.*, p. 96 (I.6).

sition près : il remploie des bribes de droit romain en matière féodale et il recourt à de la grande eschatologie pour dramatiser un instant des querelles locales... L'Apocalypse n'y annonce pas la fin des temps toute proche, mais une chute de cheval ou l'affaissement d'une toiture !

Où l'imagination de Bernard d'Angers s'enflamme un peu plus, c'est à l'évocation liminaire, ici, des persécutions contre le clergé. « Mort par le fer, supplice atroce du feu », il pense à cela dans le sanctuaire de la martyre, là où l'on dit et chante sa légende hagiographique. Il a dû lire aussi des décrétales de papes du IIIe siècle, évocatrices de la persécution[36]. Mais le tableau est-il bien adapté à son temps ? En matière de prélats déposés ou mis à mal, qui trouvons-nous vers « l'an mil » ? Des magouilleurs de haut vol, comme Arnoul ou Gerbert de Reims. Et surtout, des évêques ou abbés exposés à des aléas par leurs préoccupations très séculières ou par les divergences de courants réformateurs qui s'entre-persécutent. Même le « martyre » d'Abbon de Fleury, à La Réole en 1004, est l'effet après tout d'une politique d'implantation gasconne un peu « agressive » ; et surtout, elle a quelque chose d'accidentel, Abbon n'ayant fait que s'interposer dans une rixe[37], à l'image de plusieurs grands blessés laïcs de nos *Miracles...* Mais Bernard d'Angers doit penser avant tout au meurtre récent (vers 1013) de l'évêque Étienne III de Clermont[38]. Or il s'agit d'un épisode de lutte factionnelle entre nobles de haut vol, d'un évêque tué au titre de la politique. Donc notre auteur procède ici, par escalade verbale, à une dramatisation religieuse de son temps dont nous ne devons pas être dupes.

Le temps du roi Robert n'est pas plus tourmenté qu'un autre. Il ne paraît tel que par la projection des véhémences, des partialités et des tourments propres de nos informateurs, excités et angoissés par l'ambiance réformatrice. Leur idéal n'est pas d'avoir ou d'éviter un millénium, mais de retrouver un peu de l'abondance miraculeuse, voire de l'héroïsme fervent, d'un premier âge chrétien qui est pour eux, tout à la fois, celui des apôtres, des martyrs et des évêques législateurs, associés aux princes. Il s'agit de ranimer une flamme, d'illustrer un nouveau printemps. Pour eux, « la religion dans sa constitution » *(ordo)*, c'est le statut des clercs et moines, et la propriété ecclésiastique avec son rôle social réel ou conventionnel. Là est un des axes essentiels des décrets de la « Paix de Dieu », comme de notre texte et d'une grande partie de la documentation disponible pour nous.

Ce moment historique, interprété en « an mil », sur le coup, par le seul Raoul Glaber, met à l'épreuve le sens critique et la sensibilité religieuse des historiens modernes. En effet, dans les grands program-

36. Tel Adhémar de Chabannes, qui en rajoute encore sur une décrétale du pape Félix Ier (269-274) : D. F. CALLAHAN, « Adémar de Chabannes et la paix de Dieu », *Annales du Midi*, 89, 1977, p. 21-43 (p. 36).

37. Texte présenté par Benoît Cursente, dans M. ZIMMERMANN (*op. cit.*, note 4), p. 278-283.

38. Ch. LAURANSON-ROSAZ, *L'Auvergne et ses marges (Velay, Gévaudan) du VIIIe au XIe siècle*, Le Puy, 1987, p. 437-450.

mes de paix et de réforme des mœurs, alors relancés, ne devons-nous pas discerner une forme d'officialisation des intérêts spécifiques du clergé ? Attention du moins à ne pas tirer, des luttes pour la propriété ecclésiastique, l'idée d'une société globalement perturbée ; de celle-ci, nous ne pouvons que saisir au vol quelques aspects. Enfin, les consciences chrétiennes d'aujourd'hui doivent se poser une question, dont les chimères populiste et millénariste les dispenseraient à trop bon compte. Le clergé de l'an mil plaçait ses terres et son ascendant social sous la protection d'une justice immanente, dont il savait seul repérer et commenter les coups. Par là, ne répandait-il pas davantage l'attente superstitieuse du malheur que l'espoir religieux du salut ?

Dominique Barthélemy, Université Paris XII-Val de Marne, Département d'Histoire, 61, avenue du Général De Gaulle, F-94010 Créteil

Antichrist et blasphémateur

D'un seigneur revendiquant une propriété contre Sainte-Foy de Conques, Bernard d'Angers (I. 12) fait par l'invective un « antichrist ». D'un vassal ardent à la défendre, il fait un « blasphémateur » pour que la vengeance divine soit plus expressive et plus méritée. De chroniques et d'hagiographies partiales et codées certains historiens font un « an mil » trop dramatique. Leurs illusions, encouragées par Michelet et par Duby, doivent céder la place à une histoire plus authentique.

Antichrist – blasphème – miracle – vassal – violence

Antichrist and Blasphemer

Bernard d'Angers (I. 12) uses the invective « antichrist » to designate a lord making a claim for property against Sainte-Foy of Conques. He terms « blasphemer » a vassal who staunchly defends the lord, thus making the divine vengence more expressive and deserved. Using sources such as biased and coded chronicles and hagiographies, some historians tend to render the year 1000 too dramatic. Their illusions, encouraged by Michelet and Duby, should henceforth give way to a more authentic history.

Antichrist – blasphemy – miracle – vassal – violence

Médiévales 37, automne 1999, pp. 71-79

Guy LOBRICHON

JUGEMENT SUR LA TERRE COMME AU CIEL. L'ÉTRANGE CAS DE L'APOCALYPSE MILLÉNAIRE DE BAMBERG

Parmi les livres de luxe du haut Moyen Âge qui ont bénéficié de l'indulgence des vandales et des voleurs, ou qui ont survécu aux guerres ou à l'impéritie des anciens possesseurs, il se trouve des manuscrits royaux. Peu nombreux, ceux-ci ont depuis longtemps bénéficié d'une attention rigoureuse, laissant à penser qu'on aura tout dit sur eux. Leur étude peut cependant révéler de vives surprises. Ainsi en va-t-il de l'*Apocalypse de Bamberg* [1]. On sait qu'un vif débat oppose les historiens de l'art à son propos, dont le nœud est la datation précise, vers 1020 (Kuder), peu après 1010 (Mütherich, Skubiszewski), ou au début du XIe siècle (Hoffmann, Klein). Chacun peut hausser les épaules devant l'étroitesse de cette fourchette chronologique ; et malgré tout, l'affaire est d'importance, car le choix de l'une ou l'autre date détermine le nom du commanditaire ou destinataire, et par conséquent l'interprétation du document tout entier. Le personnage en cause, un empereur ou un roi de Germanie aux alentours de l'an mil, peut être en effet l'empereur de l'an mil, le jeune Otton III qui règne de 983 à 1002, ou Henri II, son cousin et successeur, mort en 1024. Or, l'*Apocalypse de Bamberg*, dotée

1. H. WÖLFFLIN, *Die Bamberger Apokalypse. Eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000*, Munich, 1921[2]. A. FAUSER, *Die Bamberger Apokalypse*, Wiesbaden, 1958. E. HARNISCHFEGER, *Die Bamberger Apokalypse*, Stuttgart, 1981. Fl. MÜTHERICH, « The Library of Otto III », dans *The Role of the Book in the Medieval Culture*, vol. 2, Turnhout, 1985, p. 11-26. P. K. KLEIN, « L'Art et l'idéologie des Ottoniens vers l'an mil : l'évangéliaire d'Henri II et l'Apocalypse de Bamberg », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 16, 1985, p. 177-220. ID., « Die Apokalypse Ottos III. und das Perikopenbuch Heinrichs II. Bildtradition und imperiale Ideologie um das Jahre 1000 », *Aachener Kunstblätter*, 56/57, 1988/1989, p. 5-52. ID., « Zum Weltgerichtsbild der Reichenau », dans K. BIERBRAUER, P. K. KLEIN und W. SAUERLÄNDER (dir.), *Studien zur mittelalterlichen Kunst, 800-1250. Festschrift für Florentine Mütherich zum 70. Geburtstag*, Prestel-Verlag, 1985, p. 107-124. P. SKUBISZEWSKI, « *Ecclesia*, *Christianitas*, *Regnum* et *Sacerdotium* dans l'art des Xe-XIe s. Idées et structures des images », *Cahiers de civilisation médiévale*, 28, 1985, p. 133-179. E. KLEMM, « Das Gebetbuch Ottos III », dans *Bayerische Staatsbibliothek. Gebetbuch Ottos III. Clm 30111*, Munich, 1995.

d'une décoration remarquable, quoi qu'en disent certains historiens de l'art plus soucieux des styles et des attributions que des contenus et des messages, offre l'image d'un Jugement dernier saisissant et fort étrange que je propose de décrypter brièvement. Les particularités de cette peinture me conduisent en effet à l'hypothèse qu'il faut rattacher l'ouvrage à Otton III plutôt qu'à son héritier.

L'*Apocalypse de Bamberg*

Ce manuscrit conservé à la Staatliche Bibliothek de Bamberg – Bibl. 140 (A.II.42) – se présente en des dimensions confortables (295 × 204 mm, 106 feuillets)[2]. On y a relié deux ouvrages contemporains : le premier contient le texte illustré de l'Apocalypse biblique attribuée à l'apôtre Jean (feuillets 1 à 57) et une image de couronnement impérial en complément (à l'origine en tête du manuscrit, aujourd'hui aux feuillets 59v°-60r°), le second étant un évangéliaire, c'est-à-dire le livre des Évangiles selon les lectures liturgiques[3]. Tout le monde en convient, l'ensemble a été décoré dans la Reichenau, un monastère richement doté depuis l'époque carolingienne. Otton III voue à la Reichenau une particulière dévotion[4], mais Henri II continue de favoriser l'abbaye et lui commande d'autres livres précieux. Les défenseurs d'Henri II croient retrouver dans l'*Apocalypse* le style mûr et sévère des années 1010-1020. Piotr Skubiszewski juge même qu'une peinture fameuse du manuscrit, « l'Hommage des provinces », rend un écho très affaibli de ces manuscrits-phares d'Otton III que sont le *Registrum Gregorii* et l'*Évangéliaire* de Munich (München, Staatsbibliothek, Clm 4453, qu'on date de l'an mil). Cette page manifesterait d'autre part l'abandon de la politique universaliste prônée par Otton III[5]. Pour Peter Klein en revanche, les peintres de la Reichenau, qui ont à plusieurs reprises reçu Otton III, représentent toujours le jeune empereur seul – il est célibataire en effet –, et imberbe, selon l'iconographie ordinaire de la jeunesse[6]. L'*Apocalypse de Bamberg* est flanquée en outre de manuscrits-frères : les aînés sont ceux que les historiens de l'art dési-

2. P. E. SCHRAMM et Fl. MÜTHERICH, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser, I. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich II.*, Munich, 1981², n° 136, p. 165 et 485 ; H. HOFFMANN, *Bamberger Handschriften des 10. und des 11. Jahrhunderts*, Hanovre, 1995 (Schriften der MGH, 39), p. 32 et 118.

3. Selon H. Hoffmann, la seconde partie est due à une main qui a travaillé à l'évangéliaire de Liège, Musée d'art religieux et d'art mosan, Inv. 735, appartenant à l'école de peinture de la Reichenau (*op. cit.*, p. 118). Sur les évangéliaires, voir É. PALAZZO, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIIIe siècle*, Paris, 1993, p. 110 sq.

4. H. MAURER, « Rechtlicher Anspruch und geistliche Würde der Abtei Reichenau unter Kaiser Otto III », dans H. MAURER (dir.), *Die Abtei Reichenau. Neue Beiträge zur Geschichte und Kultur des Inselklosters*, Sigmaringen, 1974, p. 255-275.

5. Lors d'une conversation privée, en mai 1999. On comparera en effet l'hommage des provinces à celui du Clm 4453, f° 24 v°.

6. P. Klein a développé ses arguments en faveur d'une datation haute (vers l'an

gnent comme le « Groupe de Liuthar », du nom d'un moine copiste du grand monastère impérial de la Reichenau qui a pris soin de laisser sa signature à la postérité[7], le plus proche est le merveilleux *Évangéliaire de Munich* (Clm 4453), réalisé sans doute aussi à la Reichenau[8], tandis qu'un autre évangéliaire, celui d'Henri II (München, Staatsbibliothek, Clm 4452), découle de l'*Apocalypse de Bamberg* pour certaines de ses illustrations. Entre deux candidats aussi compétitifs, je ne puis vraiment faire le partage au vu des arguments choisis par les historiens de l'art. Tout n'a pas été dit pour autant. Sur des critères paléographiques, Hartmut Hoffmann a cependant affirmé sa conviction que le livre a été écrit vers l'an mil, sans pouvoir garantir son origine dans la Reichenau. Puisqu'il n'existe aucune raison de croire qu'il s'est écoulé un long délai entre la copie du texte de l'Apocalypse et la décoration du livre, je suggère de prendre pour hypothèse que le manuscrit de Bamberg date des années immédiatement voisines de l'an mil, du temps d'Otton III et pour cet empereur. D'Otton III, une partie de la bibliothèque a été conservée là-même où Henri II jugea bon de la donner en héritage au Christ[9] et où il la déposa, dans les trésors de la cathédrale de Bamberg. Florentine Mütherich a souligné le caractère très personnel de cette bibliothèque, « reflétant le haut niveau des intérêts intellectuels d'un jeune empereur..., l'un des hommes les plus cultivés de son temps », dans celui des royaumes occidentaux qui s'élève au faîte précisément de la culture scientifique, et où le prince sait agiter mieux qu'ailleurs les mirages de l'idéologie politique[10]. Selon toute vraisemblance, Henri II le reçut en héritage, le conserva un temps et le donna enfin à la collégiale Saint-Étienne de Bamberg, fondée après la cathédrale en 1007-1009 et dont l'église fut dédicacée en 1020[11].

mil) dans « L'art et l'idéologie des Ottoniens vers l'an mil » et surtout « Zum Weltgerichtsbild der Reichenau », *loc. cit.* La représentation du jeune empereur ne saurait être un portrait, mais les traits choisis ne laissent pas de doute (voir G. LADNER, *Images and Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, t. I, Rome, 1983, p. 316) : on veut représenter le jeune instigateur du printemps de l'Empire.

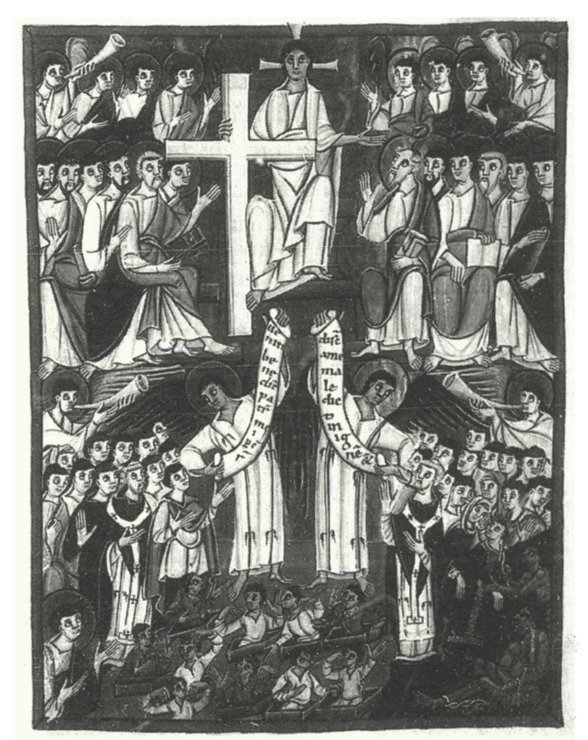
7. La bibliographie du « Liuthar-Gruppe » est considérable ; il suffit ici de renvoyer à la synthèse de U. KUDER, « L'enluminure ottonienne », dans G. DUBY (dir.), *Histoire artistique de l'Europe. Le Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 145-154, en particulier p. 146.

8. Voir aussi le livre de prières personnel du jeune empereur : München, Staatsbibliothek, Clm 30111, jusqu'il y a peu à Pommersfelden, originaire de Mayence. Voir E. KLEMM, « Das Gebetbuch Ottos III », *loc. cit.*, et *Denkmale*, *op. cit.*, n° 80, p. 146 sq. et 482.

9. THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, VI, 31 (*MGH*, *SS Rerum Germanicarum*, n. s. IX, p. 310 sq.).

10. F. MÜTHERICH, « The Library of Otto III » dans P. GANZ éd., *The Role of the Book in medieval Culture. Proceedings of the Oxford International Symposium, 26. september-1. october 1982*, vol. II, Turnhout, 1986, p. 11-26, notamment p. 12.

11. P. KLEIN, « L'Art », *loc. cit.*



Bamberg, Staatliche Bibliothek, Bibl. 140 (A.II.42), f. 53r°

Le Jugement dernier

Au feuillet 53r° de notre manuscrit, sur la fin de la section consacrée à l'Apocalypse, une image occupe la page entière. Elle illustre le Jugement dernier[12]. Rien que de très banal à première vue pour l'historien médiéviste, qui semble s'être définitivement persuadé que l'Apocalypse ne parle que de ce Jugement dernier qui doit dans la pensée chrétienne sonner la fin de l'histoire. Et pourtant, nous savons maintenant qu'une telle image est en réalité extraordinaire et rarissime. Tout récemment Yves Christe a martelé en effet cette idée forte que l'Anti-

12. Sur les illustrations de l'Apocalypse dans l'Occident latin du haut Moyen Âge, voir G. SCHILLER, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. 5, Gütersloh, 1991 ; P. K. KLEIN, « Les Cycles de l'Apocalypse du haut Moyen Âge (IXe-XIIe siècles) », dans *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques*, Genève, 1979. B. McGINN et R. K. EMMERSON éd., *The Apocalypse in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1992. Y. CHRISTE, *L'Apocalypse de Jean. Sens et développements de ses visions synthétiques*, Paris, 1996. ID., *Le Jugement dernier*, La-Pierre-Qui-Vire, 1999 (Les formes de la nuit).

quité chrétienne et le haut Moyen Âge ne connaissent pas de représentations développées du Jugement dernier selon l'Apocalypse de saint Jean : on y façonne en effet les images du Jugement plutôt en référence aux chapitres 24-25 de l'évangile selon Matthieu[13]. À juste titre. Peter Klein a pu rapprocher néanmoins la peinture de Bamberg et celle de l'*Évangéliaire* d'Henri II (f° 202r°) qui en somme consacrent un nouveau filon.

Penseur autant qu'illustrateur, le peintre bâtit sa démonstration sur deux registres, qu'il prend soin cependant de ne pas séparer matériellement[14]. En haut, le Christ, siégeant en majesté, arbore une croix monumentale qu'il tient dans sa main droite. Autour de lui, les assesseurs du Juge souverain, anges au-dessus, apôtres en dessous. Au registre inférieur, la résurrection des morts, l'appel des élus et le rejet des réprouvés. Tout en bas à droite, le Démon nu, enchaîné, échevelé comme la Mort de l'évangéliaire réalisé vers 1020 à Ratisbonne pour l'abbesse Uta de Niedermünster[15]. La presque totalité des personnages des deux sociétés, la céleste et la terrestre, tourne les yeux vers le centre. Dans le ciel, vers le Christ triomphant, dans le monde inférieur vers les deux anges. L'unique objet d'adoration ne saurait en effet au début du XIe siècle être vu par les hommes dans sa gloire, avant que l'œuvre de séparation soit achevée[16].

Les concepteurs des manuscrits liturgiques durant le haut Moyen Âge n'asservissent jamais leurs images à une illustration banale et simpliste. Ils leur donnent toujours une valeur démonstrative et, pour ce faire, adoptent les règles d'une méthode éprouvée depuis des siècles, celle de la typologie en usage dans l'exégèse de la Bible. Leur faut-il mettre en scène des couples d'opposition en premier plan, qu'ils les organisent symétriquement. On tiendra donc pour certain que les anomalies à cette maxime distillent un enseignement qu'il nous faut décrypter. Or, la contemplation du Jugement dernier dans l'Apocalypse de Bamberg révèle quelques surprises.

Anomalies

Dans le parti des élus et dans celui des réprouvés, deux trios se tiennent au premier plan, drainant donc le regard du lecteur. La logique de la symétrie voudrait qu'ils se répondent d'un côté à l'autre. Rien de

13. *Le Jugement*, *op. cit.* ; pour le cas de Bamberg, ID., *L'Apocalypse*, *op. cit.*, p. 120.

14. Voir J.-C. BONNE, « Les Ornements de l'histoire », *Annales E.S.C.*, 1996, p. 63-70.

15. Sur l'évangéliaire d'Uta, voir U. KUDER, *op. cit.*, p. 147. On lira avec grand profit les réflexions d'É. PALAZZO, « *Tituli* et enluminures dans le haut Moyen Âge (IXe-XIe siècles) : fonctions liturgiques et spirituelles », dans *Épigraphie et iconographie. Actes du Colloque tenu à Poitiers les 5-8 octobre 1995*, Poitiers, 1996, p. 181-182.

16. Voir J. BASCHET, « Vision béatifique et représentations du Paradis (XIe-XVe siècles) », *Micrologus*, 6, 1998, p. 73-93.

tel ici. En bas, à gauche de l'image, mais sous la main droite du Christ et sous la Croix, dans le groupe où sont comme à l'accoutumée rassemblés les élus – qui sont identifiés d'ailleurs par l'inscription déployée par l'un des deux anges – se détachent successivement un moine (sans tonsure, mais portant la robe monastique), un archevêque ou un pape, et un jeune prince, sans aucun autre attribut du pouvoir que sa chlamyde. L'ange appelle le prince le premier, et tous trois montent comme aspirés par la sentence divine, cependant qu'ils répètent fidèlement les gestes d'adoration des trois apôtres au premier rang dans l'étage supérieur. À droite de l'image en bas, du côté de ceux qui sont promis à la damnation, voici en ordre hiérarchique décroissant le même pape ou archevêque, puis une femme adulte, sans autre signe remarquable que son voile, et le même jeune imberbe qu'à gauche, maintenant couronné et revêtu d'un manteau d'apparat, celui du sacre, et celui précisément que porte Otton III lors des scènes de majesté ou dans l'hommage des Nations. Un démon a passé une chaîne au cou du jeune empereur qu'il tire à lui par le bras droit, cependant que la femme, levant la main gauche dans un geste de douleur, tend sa main droite comme en signe d'abandon vers celle du démon. Une règle implicite exclut en principe l'individualisation des personnages dans les scènes du Jugement (et c'est pourquoi je n'irai pas jusqu'à voir dans le pape ou l'archevêque le conseiller Gerbert) ; mais l'autre exigence de symétrie oblige à admettre l'identité des deux jeunes de part et d'autre. Je suggère ainsi de reconnaître en eux deux figures alternatives de l'empereur : parmi les élus sous la droite du Christ, Otton qui a dépouillé la vêture de sa majesté pour se présenter devant le seul véritable Juge, et, parmi les damnés sur l'autre versant, le même Otton que ne protègent ni sa couronne ni son manteau du sacre. L'image rappelle ainsi à l'empereur le choix qu'il lui faut faire entre deux voies. À lui de se déterminer, *hic et nunc*.

Hic et nunc. L'illustrateur pouvait accrocher sa peinture en regard du chapitre 20 de l'*Apocalypse*, versets 2-3. Jean vit un ange descendant du ciel, qui tenait la clé de l'abîme, et dans la main une grande chaîne, « et l'ange s'empara du dragon, l'antique serpent qui est le Diable, Satan, et il l'enchaîna pour mille années et l'envoya dans l'abîme, il l'enferma et posa sur lui son sceau pour qu'il ne séduise plus les nations jusqu'à ce que les mille ans soient consommés ». L'image de Satan enchaîné montre que la période des mille ans n'est pas révolue, et ce n'est pas la moindre des curiosités de ce Jugement dernier. La présence d'un spectateur dans le tableau mérite une courte mention. Ce fait est rare dans l'iconographie du Jugement dernier ; il confirme donc le caractère exceptionnel de cette représentation. En bas de l'image, à gauche, Jean le voyant observe la grandiose assemblée. À l'opposé de Satan, il donne à penser au spectateur, et surtout semble attester la possibilité, très neuve, de voir la vérité du monde et même Dieu sans attendre d'être issu de l'humaine temporalité. Or, la portion de l'*Apocalypse* copiée dans la page (f° 52v°) qui fait face à l'image du Jugement dernier expose, non pas la venue du Juge terrible, mais la descente depuis le ciel de la

cité sainte, Jérusalem, et la voix de celui qui siège sur le Trône, disant « Voici que je fais toutes choses nouvelles » (*Apocalypse* 21, 1-7). La relation entre le texte et l'image est donc brouillée : le dispositif artificiel de la double page dénature l'interprétation du Jugement, pour ne retenir que la promesse aux élus.

Restent à expliquer les dissymétries, et notamment celles de la femme, celle de l'empereur et celle de l'archevêque. Le versant à droite du Christ se lit comme une représentation des trois ordres des moines, des séculiers et des laïcs ; le prélat se trouve au centre de la composition, mais le personnage majeur, comme il se doit le plus proche de l'ange appelant les élus, est le prince. À gauche, le bel ordre de la société terrestre apparaît disloqué, et pourtant l'archevêque de ce côté réprouvé réitère le geste d'adoration de l'apôtre ; il n'appartient donc pas au groupe maudit. Il délivre en réalité un ultime enseignement aux deux autres personnages du trio, la femme et l'empereur. Le cas de la dame est naturellement le plus intrigant. L'assemblée des élus demeure normalement masculine : il ne s'y trouve qu'une femme sur douze personnages, reléguée au tout dernier plan et en dernière place sous le trompettiste de gauche. Sous la main gauche du Christ en revanche, deux femmes sur seize individus occupent le centre du groupe réprouvé. Aucun indice ne permet de les identifier. Selon toute logique, la femme qui se trouve associée dans le malheur au jeune empereur devrait être sa mère Théophano. J'attendais parmi les élus l'impératrice dans un rôle de protectrice de son fils, associée typologiquement à la fonction d'intercesseur dévolue à la Vierge Marie en Occident depuis le IXe siècle. Il n'en est rien. Le spectateur accoutumé aux symboliques médiévales doit alors comprendre que Théophano a moins bonne presse qu'on n'imaginait aux yeux des moines de la Reichenau. Princesse byzantine, importatrice de Grecs dont la notoriété était moins que radieuse dans les cercles ecclésiastiques de l'Empire, boursouflée de sa morgue quasi porphyrogénète, la voici dénoncée dans son destin véritable. Sans grand danger pour ses accusateurs, puisqu'elle séjourne aux enfers depuis 991.

L'empereur, quant à lui, comprend que la pourpre ne le sauvera pas des griffes du démon ; sa dignité éminente peut même lui valoir d'être le premier à tomber dans l'enfer sans retour. Mais comment Otton peut-il souffrir que ses moines se livrent sous ses yeux aux rites d'une sournoise *damnatio memoriae* sur la personne de sa mère ? Je relève un indice qui peut nous mettre sur la voie d'une solution. L'archevêque au premier rang du groupe des réprouvés, ai-je dit, n'appartient pas à cette cohue. Il délivre un ultime enseignement, que le jeune paraît entendre encore, ainsi que plusieurs autres accusés. Une rédemption paraît donc possible encore. Cela n'est pensable que si le moine-peintre a reçu pour tâche d'illustrer le devoir de repentir et sa sanction immédiate dans les œuvres de pénitence. Et ce qui vaut pour Otton vaut également pour Théophano : si les péchés de la mère retombent sur la tête des fils, l'inverse est aussi vrai, le fils prodigue peut racheter sa mère. Et quoi de plus normal, puisque Satan est enchaîné encore, sans que nul puisse savoir ni le jour ni l'heure.

Le tableau délivre ainsi trois messages fort instructifs. La première salve s'adresse au jeune Otton. Rien ne perce ici d'une quelconque angoisse d'un Jugement dernier tout proche. Point de terreur de l'an mil. Les historiens au demeurant oublient trop souvent que les lecteurs médiévaux voient dans l'*Apocalypse* bien d'autres enseignements que l'annonce du Jugement dernier. L'inquiétude eschatologique suscite en effet une méditation. Dans l'*Apocalypse* de Bamberg, elle encourage et nourrit bien plutôt le prompt retour à la rectitude morale : et c'est tout le contraire d'une obsession de la catastrophe. Voilà pourquoi les deux registres ne sont pas séparés : il n'y a pas un avant et un après, mais l'événement peut aussi bien se situer dans le temps présent que dans le futur ou dans l'éternité de l'Église. Et qu'est-ce à dire, sinon que Jugement universel et jugement individuel sont dessinés comme les deux faces du miroir de la conscience ? Dès avant le Jugement ultime et terrible, le sage conseiller du prince a su en somme évoquer l'aube d'un jugement individuel que les historiens de la littérature religieuse du Moyen Âge ne décèlent qu'à partir du XII[e] siècle. Les deux autres leçons font la pâture de l'historien. L'insoluble question de l'Œdipe médiéval émerge ici subrepticement, à la faveur d'une touche brève sur une relation mère-fils qui reste pour nous lettre morte, sauf à dire qu'Otton peut légitimement accomplir le transfert entre les bras d'un archevêque bienveillant. Et, plus sensible pour nous, l'affirmation d'une idéologie politique qui baille la parole aux grands clercs de l'Empire, désignés comme les plus solides défenseurs de ce monde, comme les apôtres de la temporisation et comme les guides les plus efficaces. L'audace était si exceptionnelle qu'aussitôt après la mort d'Otton, dans une nouvelle illustration du Jugement dernier à l'intention d'Henri II et Cunégonde, les moines de Reichenau ont rétabli la césure entre les deux ordres, le céleste et le terrestre, et restauré ainsi l'unicité absolue et infrangible du jugement par le Christ. De ce Jugement que l'apôtre Jean vit autrefois dans les cieux entr'ouverts, les savants idéologues de Germanie ont donc su parfaitement s'accommoder, soit en l'individualisant, soit en le reportant dans un monde qui n'était pas le leur.

L'échafaudage d'interprétations que je viens de construire repose sur l'hypothèse d'une commande d'Otton III. Mais si l'*Apocalypse de Bamberg* a été réalisée à la demande et à l'intention d'Henri II, l'édifice s'effondre : il laisse sans explication les particularités bizarres du Jugement dernier. La mise en scène ne peut en effet convenir au couple formé par Henri II et Cunégonde, représentés toujours en paire égale et jamais confrontés au Jugement du Christ autrement qu'en dévots suppliants. Sans doute l'illustration du Jugement dernier dans l'*Apocalypse de Bamberg* n'a-t-elle pas livré tous ses mystères. Libre à chacun d'y voir l'image la plus diabolique du temps. Mais n'est-ce pas la tâche même de l'historien de déranger le douillet lit de Procuste où s'abandonnent les assurances péremptoires ?

Guy Lobrichon, Collège de France, 11, place Marcellin Berthelot, F-75005 Paris

Jugement sur la terre comme au ciel. L'étrange cas de l'Apocalypse millénaire de Bamberg

L'illustration fameuse du Jugement dernier dans l'Apocalypse de Bamberg (Staatliche Bibliothek, Bibl. 140 (A.II.42) f° 53 r°), fréquemment évoquée par les historiens de l'art, n'a cependant pas fait couler beaucoup d'encre. On sait que le problème essentiel est celui de la datation du manuscrit, vers 1010-1020, ou vers 1000. Les propositions énumérées dans cet article mettent en cause directement le jeune empereur Otton III et son entourage.

Jugement dernier – Otton III – Théophano – Reichenau

Judgment on Earth as in Heaven. The Strange Case of the Millennial Apocalypse of Bamberg

The famous illustration of the Last Judgment in the Apocalypse of Bamberg (Staatliche Bibliothek, Bibl. 140 (A.II.42) f° 53 r°), though frequently cited by art historians, has not been a subject much written about. The main problem, as we know, consists in the dating of the manuscript, *circa* 1010-1020, or 1000. The propositions enumerated in this article directly implicate the young emperor Otto III and his entourage.

Last Judgment – Otto III – Theophano – Reichenau

Médiévales 37, automne 1999, pp. 81-90

Pierre BONNASSIE

LES INCONSTANCES DE L'AN MIL

Pendant longtemps on crut l'An Mil[1] solidement marié à ses Terreurs. Des érudits pertinents lui ayant dessillé les yeux, ce fut sans déplaisir qu'il les répudia. Il resta alors solitaire, un peu oublié de tous. Cela dura plusieurs générations. Jusqu'au jour où, dans les années soixante-dix du XXe siècle, il rencontra une superbe Mutation. Ils se plurent, s'aimèrent, s'épousèrent. Ils coulaient des jours heureux lorsque des fâcheux engagèrent une action en nullité contre ce mariage, arguant que l'An Mil n'était pas émancipé et qu'il convenait de le replacer sous la tutelle de ses parents, les Carolingiens. Main dans la main, l'An Mil et sa belle Mutation attendent l'issue du procès. Ils risquent d'attendre longtemps car les clercs ne sont jamais pressés. Aux dernières nouvelles, une rumeur serait née dans le Massachusetts selon laquelle l'An Mil, las de se morfondre et repris par son attrait de l'épouvante, reporterait ses regards sur une certaine Apocalypse. Il est grand temps d'intervenir, ce qu'ont bien compris nos collègues américains.

Ce petit rappel historiographique en forme de conte n'a pour but que de montrer qu'il y a trois thèses en présence. La première, attentive à la force symbolique de la date (1000 !), s'attache à déceler les manifestations de désarroi spirituel, les attentes apocalyptiques qui ont pu être liées à celle-ci : c'est la thèse traditionnelle des Terreurs, brillamment renouvelée récemment par Richard Landes. La deuxième, qui se place prioritairement sur le terrain social, accorde une importance prédominante aux événements qui, à des époques variables mais plus ou moins proches de l'an 1000, ont marqué, un peu partout en Europe mais surtout dans l'Europe méridionale, l'avènement du féodalisme : c'est en gros la thèse des disciples de Georges Duby (dont je suis) : celle de la mutation ou de la « révolution » féodale. Dans le débat, ces deux thèses ont eu trop tendance à être confondues : *a priori* elles ne s'excluent pas (c'est même tout l'art de Richard Landes d'avoir pris appui sur la seconde pour soutenir la première), mais, en fait, elles sont indépendantes. La troisième thèse, illustrée ici par Patrick Geary, Timo-

1. On a exceptionnellement adopté pour cet article la graphie de l'auteur : An Mil (N.D.R.).

thy Reuter et, en France, Dominique Barthélemy, est celle des millénarosceptiques : rien de déterminant ne se passe en l'An Mil, ni avant ni après, rien qui, tant dans les comportements sociaux que dans les attentes spirituelles, ne soit observable bien avant, aux bons vieux temps carolingiens : croire à l'avènement de temps nouveaux ou d'une société nouvelle, c'est se laisser abuser par la rhétorique des textes. Quant à Barbara Rosenwein et Amy Remensnyder, j'ai admiré leur sérénité dans ces controverses et leur souci de toujours replacer le débat dans sa vraie dimension historique en s'interrogeant sans cesse sur la chronologie et la géographie des faits relatés.

Sur le mythe de l'An Mil

L'An Mil n'est pas l'an Mille et encore moins l'an 1000. La graphie inhabituelle dont l'honore la langue française (c'est en France qu'est née sa légende), avec ses deux majuscules en cinq lettres, lui confère, entre toutes les dates, un statut particulier. Le mérite-t-il ?

Avant de disserter sur le concept de millénaire, et *a fortiori* de millénarisme, il serait sans doute bon de faire l'historique de celui de millésime. Pour cela, le mieux est de se tourner vers les chartes (un peu trop absentes de ce débat au profit des textes narratifs) et de suivre l'évolution de leurs formules de datation, fidèles miroirs de la conception du temps qu'avaient ceux qui les rédigeaient ou les faisaient rédiger. À l'époque que nous qualifions, nous, d'An Mil, le millésime en est presque toujours absent. Ceci témoigne de l'extrême difficulté qu'avaient les hommes de ce temps (hormis quelques rarissimes érudits capables de tenir des chroniques) de déterminer la succession des années dans un cycle long ; tout au plus appréciaient-ils leur rang dans un cycle court : quatrième année du règne de Robert, treizième de l'indiction. Dans d'immenses régions (tout le Sud-Ouest de la France, par exemple, ou le Nord-Ouest de l'Espagne), on ne trouve même, dans la grande majorité des cas, aucune mention de l'année : sur les 210 chartes du Cartulaire de Lézat datables entre 950 et 1030, seules 14 comportent une référence à l'année (d'après son rang dans un règne), les 196 autres se bornent à noter ce qui était familier aux contemporains, à savoir le mois et le jour de la semaine : « fait au mois de mars, un jeudi ». Au sud des Pyrénées, si exceptionnellement un millésime est noté, il est calculé d'après l'ère d'Espagne : en notre an 1000, les Espagnols étaient en 1038 (ceci pouvant fournir un élément de réponse à Amy Remensnyder qui s'étonne de l'absence de millénarisme en Espagne en l'an 1000). D'une manière générale, rappelons-nous toujours que lorsque nous datons des chartes de 998, 999, 1000..., cette datation, opérée par conversion, est la nôtre et seulement la nôtre et qu'elle constitue en soi un anachronisme. Nous savons, nous, quand arrivera l'an 2000, mais qui donc savait, hors de quelques microcosmes monastiques ou princiers, quand tomberait l'an 1000 ? Je parierais fort (et je ne suis pas le

premier à le penser) que la plupart des gens ont passé le millénaire sans le savoir.

Néanmoins, pour apprécier leur comportement (leurs hypothétiques attentes ?), examinons les chartes datables (par nous) de la décennie 991-1000. On n'en a jamais établi le corpus ; or elles sont, bien que souvent on prétende le contraire, très nombreuses. Les archives de la cathédrale de Barcelone (qui ne constituent que l'un des nombreux fonds documentaires catalans) en comptent 141 (dont 11 de l'année 1000)[2]. Qu'y trouve-t-on ? Rien que d'habituel. J'ai compté 86 actes d'achat (de maisons, champs ou vignes), 21 échanges, 18 donations, 8 testaments, 1 prêt sur gage, 5 sentences judiciaires et 2 consécrations d'églises. Manifestement, lorsqu'on achète à son voisin un lopin de terre, lorsqu'on échange avec lui une vigne ou un pré, lorsqu'on répartit son patrimoine entre ses enfants, lorsqu'on intente un procès pour récupérer un bien, on n'attend pas la fin du monde pour le lendemain.

Ceci dit, je concède à Richard Landes que la Catalogne n'est pas l'Europe et qu'en d'autres régions les chartes dévoilent peut-être d'autres comportements, plus inhabituels. Encore faudrait-il le prouver, ce qui ne peut se faire, je le répète, que par un dépouillement systématique de tous les types d'actes des dernières années du Xe et des premières années du XIe siècle. Je lui concède aussi que les chartes ne constituent pas toute la documentation, qu'elles sont même un instrument peu approprié pour sonder les cœurs et qu'il est indispensable de recourir, comme il l'a fait, à d'autres types de sources. Que certaines de celles-ci (je pense à plusieurs des documents présentés ici, mais aussi aux canons des conciles de Paix) témoignent de phénomènes de détresse et/ou d'exaltation collective, j'en suis comme lui persuadé. Reste à savoir – c'est le point essentiel – si ces manifestations de désarroi sont ponctuellement liées à l'approche du Millénaire ou si elles sont le produit de la conjoncture historique propre à certaines régions, la réaction naturelle de sociétés qui, victimes d'injustices criantes et de violences sans nombre, finissent par perdre leurs repères. On comprendra que ma faveur va à la deuxième hypothèse. Certes, les questions de comput passionnaient les intellectuels, mais eux seulement ; l'immense majorité des populations souffrait de la dureté des temps, mais ne se souciait guère (et était d'ailleurs totalement incapable) de mettre ceux-ci en numéros. Il est possible qu'ici ou là, tel ou tel prédicateur bien informé ait appris aux habitants de tel ou tel lieu que telle année à venir serait l'an 1000 et ce que cela pourrait signifier. Il se peut aussi que localement (en Limousin ? en Périgord ?) cela ait entraîné des manifestations apocalyptiques. Je n'en suis guère convaincu et, de toute façon, là ne me semble pas l'essentiel.

2. Elles sont aujourd'hui éditées : A. FÀBREGA GRAU, *Diplomatari de la Catedral de Barcelona*, vol. I, *Documents dels anys 844-1000*, Barcelone, 1995.

Sur la « mutation de l'An Mil »

Par contre, je suis en parfait accord avec Richard Landes (et donc en désaccord avec Patrick Geary) sur l'exceptionnelle gravité des troubles qui marquent l'époque (encore conviendra-t-il de préciser quelle époque). Il n'est pas abusif de parler de crise – sociale, morale – crise débouchant sur la mutation annoncée.

Donc, mutation de l'An Mil ? N'allons pas si vite. L'expression est belle, parlante, Sans doute un peu trop. Elle gêne en tout cas par sa précision chronologique. À moins d'entendre l'expression « An Mil » dans une acception très extensive (de 970 à 1060 et même au-delà), mais cela n'a plus grand sens. Il importe, pour répondre au vœu exprimé *in fine* par Barbara Rosenwein, de bien circonscrire dans le temps et dans l'espace les manifestations de la crise. Pour faire bref, je me contente ici de quelques observations concernant l'Europe méridionale, région que je connais le moins mal.

Constatation liminaire : en l'an 1000, la crise n'est nulle part terminée. Dans la plupart des lieux, elle n'a même pas commencé. C'est assurément en Aquitaine – dans l'Aquitaine entendue au sens large : du Poitou et de l'Auvergne aux Pyrénées, en passant par le Rouergue – que ses manifestations sont le plus précoces. Dès les années 980-1000 s'y observent un dérèglement de l'ordre social et un désarroi des esprits dont les immenses cortèges de la Paix de Dieu sont l'un des plus évidents témoignages. Ces désordres s'accompagnent (ou découlent) de l'installation d'un climat de violences endémiques qui, loin de cesser en l'an 1000, se poursuivent pendant toute la première moitié du XIe siècle et dont le *Livre des miracles de sainte Foy* – n'en déplaise à Dominique Barthélemy – est un excellent témoin. Par contre, en Catalogne à la même époque (mais je pense que la remarque est plus ou moins valable pour tout le versant méditerranéen), la vie suit son cours dans le calme le plus complet, les institutions publiques continuent à fonctionner remarquablement, les années 990-1020 sont même marquées par une sorte d'apogée du système de gouvernement comtal. Ici les premiers craquements ne sont perceptibles qu'aux approches de 1030 et la crise, brève mais très brutale, se circonscrit en fait aux années 1040-1060 (1041-1059 dans le comté de Barcelone). Dans les royaumes de l'Ouest, elle éclate beaucoup plus tard encore : en Navarre, les barons attendent 1076 pour tuer leur roi ; en Castille-Léon, la déflagration ne se produit qu'à la suite de la défaite d'Uclès (1109). Là en effet, les institutions publiques nées du haut Moyen Âge étaient d'une telle vigueur qu'elles purent se maintenir (mais c'est exceptionnel) pendant tout le XIe siècle ou presque.

Reste le cas de la Provence, magnifiquement illustré par le texte que nous propose ici Patrick Geary. Nous y trouvons racontés, dans un style vivant et personnel, tous les types d'événements qui, sur deux générations (entre 976 et 1020-1030), ont caractérisé ce que nous appelons aujourd'hui la mutation féodale. Comme le remarque P. Geary,

rien n'y manque : dégradation de l'autorité publique, exactions exercées par les *milites*, éviction des colons alleutiers, usurpation de biens ecclésiastiques, instauration d'une seigneurie... Mais s'il nous présente ce texte, c'est parce que, nous dit-il, il est trop beau pour être crédible : c'est une forgerie tardive (des années 1080-1100), c'est « une invention interprétative du mythe de la mutation ». Voilà qui est plaisant : à supposer que P. Geary ait raison et que la rédaction de ce texte soit aussi tardive qu'il l'assure, cela voudrait dire que les événements qui ont marqué la mutation ont laissé des souvenirs si forts qu'un siècle après ils restaient présents dans les consciences. Cette mythification de la mutation serait donc la preuve la plus évidente non seulement de la réalité de celle-ci, mais de la violence des traumatismes qu'elle a provoqués. Mais je crains fort que P. Geary n'ait tort. De par sa facture, ce texte ne peut guère avoir été rédigé après, au plus tard, 1050. Son style, sa syntaxe portent toutes les marques du Xe siècle finissant ou du XIe siècle commençant. Son mode de composition rappelle autant et plus les *cartae rememorationis* du Xe siècle que les *querimoniae* de la fin du XIe ou du XIIe. Les procédures évoquées (en particulier la *pediculatio*, par le vicomte à cheval, des limites du territoire en litige) sont typiques des zones de reconquête antérieurement à l'an 1000[3]. Et surtout l'argument anthroponymique, invoqué par P. Geary pour rajeunir le texte, prouve au contraire, à coup sûr, son ancienneté. Après 1050, la norme est celle du *nomen paternum*, du type *Guillelmus Raimundi* : or ici nous ne trouvons aucune forme de ce type. Sur les quinze anthroponymes cités, treize le sont sur le mode du nom individuel *(nomen proprium)* qui vient tout droit du haut Moyen Âge ; quant aux deux restants (*Pontius de Fossis* et *Arnulfo scilicet Sebenco*), ils présentent une structure qui est parfaitement attestée dans le premier tiers du XIe siècle[4]. Revenons-en sagement à la datation du Père Amargier et prenons ce texte pour ce qu'il dit être : la mise par écrit, vers 1020-1030, des souvenirs

3. Je pense en particulier à de très beaux textes navarrais et aragonais, s'échelonnant entre 880 et l'an 1000, analysés par J. J. LARREA, *La Navarre du IXe au XIIe siècle : peuplement et société*, Bruxelles, 1998 : il s'agit de récits de litiges, souvent violents, à propos des limites de terres nouvellement reconquises : on fait appel à l'arbitrage du roi qui, comme ici le vicomte, se rend sur place, parcourt le terrain à cheval et fixe les dites limites en se référant à la topographie et à la végétation. Des procédures similaires se rencontrent en Catalogne comme en Castille à la même époque.

4. Je renvoie, bien sûr, aux différentes études émanant des rencontres d'Azay-le-Ferron (*Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, t. I à IV, Tours, 1989-1997). Pour la période envisagée ici, se reporter plus précisément à la précieuse étude de M. ZIMMERMANN, « Les débuts de la « révolution anthroponymique » en Catalogne (X^e-XIIe s.) », *Annales du Midi*, CII, 1990, p. 289-308 (réédition dans *Antroponimía y sociedad..., siglos X-XIII*, Santiago de Compostela-Valladolid, 1995). Michel Zimmermann relève, dans l'échantillon qu'il a étudié (parchemins de Sant Llorenç de Munt) douze cas de surnoms géographiques, introduits par la préposition *de*, antérieurs à 1031. Quant au nom double (à ne pas confondre avec le *nomen paternum* qui lui succédera), sa vogue se situe principalement dans les années 960-1030 : l'une de ses caractéristiques est l'interposition d'un adverbe ou d'une locution *(scilicet, alias, qui alio nomine vocatur, cognomento...)* entre les deux termes de l'anthroponyme.

de jeunesse – un peu embrumés, j'en conviens, mais combien passionnants – d'un vieil homme qui a vécu l'An Mil et ses tribulations.

Sur la chasse aux paradigmes et autres manières de chasser

Le traitement infligé par P. Geary au texte de Saint-Victor me paraît, au demeurant, relever d'un climat généralisé de pessimisme à l'égard des sources. Très présent dans ce débat, il est assez caractéristique d'un courant important de l'historiographie actuelle et il sévit particulièrement chez les historiens de l'An Mil. Méfiance, méfiance ! Les chroniqueurs manipulent, accommodent, mélangent les époques. Les rédacteurs des chartes recomposent. Les hagiographes suivent des modèles imposés. La rhétorique englue tout. De toute façon, lorsque la documentation semble nous apporter des informations nouvelles, c'est simplement parce qu'elle est devenue plus abondante. Dans ces conditions, la terreur de l'historien, c'est de succomber à l'« interprétation naïve », autrement dit de se laisser aller parfois à croire ce que disent les textes. Dix récits contemporains nous parlent de foules de pèlerins : attention ! qu'il y en ait dix est déjà suspect ! et combien de marcheurs dans ces cortèges ? cinq cents selon la police, dix mille selon les organisateurs...

Bien sûr la critique est nécessaire et elle doit être impitoyable. Bien sûr l'historien de l'An Mil doit savoir que toute sa documentation est peu ou prou piégée ; il y a beau temps que Georges Duby nous l'a appris et de quelle façon : les *Trois Ordres* ne sont que le démontage implacable d'un piège idéologique. J'ai admiré tout au long du débat la science avec laquelle T. Reuter et P. Geary repèrent les réminiscences, jaugent les pesanteurs, identifient les *topoi*... Je sais depuis longtemps l'art avec lequel D. Barthélemy – et sa contribution en apporte une nouvelle preuve – débusque les paradigmes, fussent-ils, comme ici, les paradigmes chrétiens du haut Moyen Âge. Mais tout ce travail accompli, ne s'est-on pas arrêté au milieu du chemin ? La tâche de l'historien n'est-elle pas aussi – peut-être surtout – de traquer la nouveauté ? Et faut-il attendre, pour l'admettre, qu'elle soit « prouvée par le contexte », un contexte qu'on s'épuise à élargir jusqu'à le rendre intemporel ? Le propre de la nouveauté n'est-il pas de sortir du contexte ? Le culte des saints a engendré, c'est vrai, depuis Sulpice-Sévère, une littérature particulièrement répétitive et fertile en lieux communs. Mais est-ce le psittacisme des hagiographes qui nous intéresse ? Non, c'est ce qu'ils peuvent laisser échapper de neuf. Et de ce point de vue, aux approches de l'An Mil, nous sommes comblés.

Pour ne prendre ici qu'un exemple, souvent cité dans ce débat, le culte des statues-reliquaires en Aquitaine constitue un fait original. Puissamment original : Bernard d'Angers lui-même en est stupéfait. Voilà que par dizaines on exhume de vieilles statues de bois pour les barder d'or et de pierres précieuses, voilà qu'on sort des sanctuaires ces Majes-

tés étincelantes et qu'on les véhicule sur des distances invraisemblables, voilà que des foules innombrables (eh oui !) se forment en procession pour les accompagner et voilà qu'au milieu de prairies on rassemble tous ces saints en colloques pour proclamer la paix. Dominique Barthélemy a bien raison de penser que l'organisation de ces translations sert très directement l'intérêt des moines. Mais pourquoi ont-elles rencontré un tel succès ? Là est la vraie question. La débauche de publicité dont elles ont été entourées (et à laquelle Bernard d'Angers n'est pas étranger) n'explique pas tout. Ce n'est sûrement pas dans le seul but d'aller récupérer un bien monastique à deux ou trois cents kilomètres que les foules se mettaient en mouvement. Alors dans quel but ? Pourquoi une telle urgence dans l'appel aux saints ? Richard Landes invoque l'imminence du Jugement. Peut-être, mais tous ces récits n'en disent mot. Écoutons-les d'abord (quand même !) pour ce qu'ils nous disent. Et surtout pour ce qu'ils nous disent involontairement, comme par inadvertance. Prêtons aussi l'oreille aux canons des conciles de Paix, au tableau qu'ils nous dressent incidemment de la condition des humbles de l'An Mil (alors même que leur propos principal n'est pas là, j'en suis bien persuadé : il est dans la défense des immunités des clercs et de leurs biens). Qu'entendons-nous ? Qu'on massacre des laboureurs au travail (*cf.* notice de Saint-Victor), qu'on capture vilains et vilaines pour les rançonner (*cf.* divers canons des conciles de paix), qu'on mutile des paysans récalcitrants (*Miracles de sainte Foy*, III, 17) ou, à défaut, leurs enfants (IV, 3), qu'on incendie des chaumières (III, 13)... On pourrait aisément allonger la liste des exactions. Pures inventions ? Rhétorique ? Songeons un instant à ce qu'ont enduré ou qu'endurent certaines paysanneries africaines, asiatiques ou balkaniques de la part des *milites* d'aujourd'hui.

Mais les textes ne disent pas que cela. Ils nous suggèrent aussi que la ferveur irraisonnée dont sont l'objet les saints et leurs images est loin d'être unanime. Des manifestations d'allergie se déclarent, le Ciel est obligé d'intervenir pour se venger des incrédules. Certes, les récits de châtiments divins comportent une large part de convention. Mais ne peut-on aussi y trouver des accents de vérité ? Le texte cité par Dominique Barthélemy me semble à cet égard significatif : on y rencontre d'abord l'exorde obligé de l'hagiographe sur l'impiété des temps nouveaux, mais ensuite celui-ci nous rapporte, en termes très concrets, ce qu'on lui a raconté. Que des blasphèmes orduriers à l'encontre de sainte Foy aient ou non été proférés par le vassal d'Hildegaire et ses compagnons avinés importe peu. L'essentiel est de constater qu'à Conques (et sans doute ailleurs), on le croit, on en parle. Tout ceci est plausible, sinon l'hagiographe n'aurait aucune chance de convaincre (n'oublions pas que ses récits étaient lus et abondamment commentés dans les églises du Rouergue, devant un public parfaitement au courant de l'actualité locale). Il ne devait paraître invraisemblable à personne que des *milites* ricanent des armes de sainte Foy : ces armes spirituelles qu'on leur présentait comme plus performantes que leurs épées dernier modèle.

Mais ils n'étaient pas les seuls à douter du pouvoir des statues aux yeux d'émail : d'autres aussi, pour des raisons bien différentes, se scandalisaient du culte qui leur était rendu et le faisaient savoir. Puisqu'il est de mode dans ce débat (et c'est de bonne méthode) de produire des textes, en voici encore un, très bref, lui aussi tiré du *Livre des miracles de sainte Foy* (I, 13) :

> Voici, entre autres miracles, le récit qui me fut fait à propos d'un clerc, nommé Odalric, par le seigneur Adalgier, alors doyen et plus tard, comme je l'ai appris, abbé du monastère [de Conques], homme parfaitement respectable et honnête.
>
> La vénérable statue de sainte Foy avait été un jour transportée en procession dans un autre lieu pour quelque nécessité. Or ce clerc, qui s'estimait plus savant que les autres, pervertit tellement l'esprit des gens qu'il dissuada entièrement la foule de faire ses offrandes, portant ainsi une grave atteinte à la sainte martyre et hurlant je ne sais quelles ridicules inepties contre son image. La nuit suivante, tandis qu'il reposait ses membres appesantis par la boisson, la sainte lui apparut en songe, telle une souveraine aux pouvoirs terrifiants : « Et toi, misérable, lui dit-elle, pourquoi as-tu l'audace de vitupérer contre mon image ? ». À ces mots, elle frappa son ennemi d'une verge qu'elle tenait en sa main droite et le laissa terrassé. Il ne survécut que le délai nécessaire pour raconter, le lendemain, ce qui lui était arrivé.

Tous les poncifs sont au rendez-vous : un opposant à sainte Foy ne peut être qu'un ivrogne braillard, prétentieux et inepte ; l'apparition de la sainte et le châtiment du coupable sont conformes aux procédures habituelles. Mais ce qu'est bien obligé d'avouer Bernard d'Angers, c'est que des prédicateurs osent, y compris lors des processions les plus solennelles, dénoncer le culte rendu à la Majesté et – au moins le temps d'une journée – se font entendre des foules avec succès. S'il cite l'un d'eux, s'il incrimine leur conduite (avec quelle violence !), c'est seulement pour se démarquer d'eux, lui qui, un instant, à son arrivée à Conques, a été pareillement choqué par l'idolâtrie du culte rendu à sainte Foy et a fait part publiquement de ses réticences. Mais ce faisant, il nous éclaire involontairement sur tout un courant qui se développe à la veille et au lendemain de l'an 1000, et sur lequel d'autres auteurs (d'Adhémar de Chabannes au biographe de Gérard de Cambrai) jettent pareillement quelques lueurs : celui d'une opposition radicale à l'arrogance ostentatoire de certaines formes de la liturgie et, plus généralement, à toute matérialisation du sacré. Il est des hommes, parmi lesquels des prêtres, qui risquent leur vie (Odalric est manifestement liquidé dans la nuit qui suit sa prédication) pour faire savoir ce qu'ils ont appris des Écritures (« plus savant que les autres ») et pour dire sans doute qu'ils ne reconnaissent pas l'enseignement de l'Évangile dans le déploiement inouï d'ors et de richesses qui accompagne l'adoration des reliques.

Décidément rien n'est simple. Car l'An Mil est changeant, selon les sources, selon les lieux, selon les sensibilités. Un même désarroi peut susciter des manifestations opposées. D'un jour à l'autre – l'histoire d'Odalric le prouve – il arrive qu'on assiste à des revirements d'opinion. Dans ces conditions, l'effervescence des esprits peut prendre les formes les plus diverses : dévotion effrénée à l'égard des reliques, mais tout aussi bien redécouverte des vertus évangéliques. Ou encore (je le concède à Richard Landes) attentes apocalyptiques, et de plus (pourquoi pas ?), premières formulations de croyances dualistes.

On pourrait donc conclure sur une impression de grande instabilité. Mais cette impression qui se fonde sur certains textes, qui se vérifie en certains lieux, est démentie par d'autres textes, en d'autres lieux. Au moment (994) où les Limousins, éperdus d'anxiété, se jettent aux pieds de saint Martial pour implorer la miséricorde céleste, les Catalans continuent tranquillement à acheter et vendre leurs maisons et leurs vignes, et, s'il y a problème, ils s'en remettent à la justice publique. La crise, je le répète, n'a pas éclaté partout en même temps et n'a pas pris partout les mêmes formes. L'An Mil est une époque incertaine, un temps d'entre-deux-âges, où toutes les options sont ouvertes, où tous les lendemains sont possibles.

Ne présentons pas au jeune public de l'an 2000 un An Mil de convention, même si parfois la routine apparente des textes nous y incite. Dans ses contradictions, dans ses inconstances, dans ses tourments comme dans ses espoirs, l'An Mil est un temps de promesses.

Pierre Bonnassie, Université de Toulouse le Mirail, U.F.R. d'Histoire, 5, allée Antonio Machado,
F-31058 Toulouse cedex 09

Les inconstances de l'An Mil

L'An Mil est une époque incertaine, un temps d'entre-deux-âges où le vieux et le neuf se mêlent inextricablement. D'où des contradictions dans les sources qui offrent souvent des témoignages antithétiques. Loin de les accepter comme tels, c'est-à-dire comme la marque des contrastes de l'époque, trop d'historiens ont tendance aujourd'hui à les mettre en doute pour nous offrir de l'An Mil une image lisse, voire passéiste. Sans tomber dans les excès d'une histoire apocalyptique, il convient de conserver à l'An Mil sa passionnante originalité.

Millénarisme – millésime – *milites* – mutation – mythe

The Inconstancies of the Year 1000

The year 1000 is an uncertain age, an intervening period where the old and the new inextricably mix, giving rise to contradictions in the sources, which often present antithetical views. Far from accepting these as the signs of the contrasts of the times, too many historians today tend to doubt the evidence and to offer a smooth, even antiquated image of 1000. Without going so far as to paint an apocalyptic picture of the year 1000, its fascinating originality deserves to be preserved.

Millenarianism – date – *milites* – mutation – myth

Médiévales 37, automne 1999, pp. 91-97

Dominique IOGNA-PRAT

CONSISTANCES ET INCONSISTANCES DE L'AN MIL

> « "Je cherche Dieu", dîtes-vous [...] Problème d'époque ?
> – Oui, on devient religieux. Retour des sectes, des croyances. C'est comme un deuxième Moyen Âge. C'est la deuxième fois l'an mil[1]. »

Deuxième acte d'une même pièce : après les débats relatifs à la « mutation de l'an mil », nous voici donc face aux terreurs, réelles ou supposées, et à l'apocalyptique du tournant du deuxième millénaire. Le premier acte était interne à la profession ; le second est largement sollicité par le public, qui attend, à tort ou à raison, que les médiévistes – « sur la trace de nos peurs » – se fassent prophètes du passé pour éclairer et assurer l'avenir[2]. En réponse, les historiens du *Center for Millennial Studies* de Boston invitent à mettre en œuvre tous les moyens d'étude possibles pour « observer l'impact de l'accomplissement d'une période de mille ans sur la société », en inventoriant *post factum* mais aussi en fournissant des pronostics pour l'avenir sur la base des données du passé[3]. Plus modestement, les médiévistes se contentent, dans leur grande majorité, de s'interroger sur la pertinence du rapprochement 1000/2000. Le débat e-mail qui, des semaines durant, a occupé Patrick J. Geary, Richard Landes, Amy G. Remensnyder, Timothy Reuter et Barbara H. Rosenwein offre un bon instantané des tensions qui traversent la médiévistique sur le sujet et, surtout, de nos inconséquences collectives face à un problème qui restera brumeux tant que nous ne nous donnerons pas sérieusement les moyens de le saisir par les deux bouts : comme une concrétion historique qu'il convient de saisir en contexte, mais aussi comme imaginaire d'un passé lentement sédimenté dont nous devons prendre la mesure pour pouvoir acquérir un peu

1. Entretien avec Jean-Luc GODARD à propos de « Soigne ta droite », *Télérama*, n° 1981, 30.12.1987, p. 16 ; cité par C. AMALVI, *De l'Art et de la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France de Vercingétorix à la Révolution*, Paris, 1988, p. 145.
2. Pour reprendre le titre d'un ouvrage d'entretiens donnés par G. DUBY, *An 1000 an 2000. Sur la trace de nos peurs*, Paris, 1995.
3. Voir « The Mission of the CMS », http :www.mille.org/mission.html.

d'autonomie de pensée. Tels seront les deux axes de mon bref commentaire.

Contextualiser

« Que nous disent les textes ? » se demande Timothy Reuter. La question, en apparence obvie, ne manque pas de pertinence quand on essaie de s'y retrouver dans la production actuelle sur l'an mil, riche de multiples analyses renvoyant souvent à des documents tronqués. En réponse, Richard Landes emploie l'image du sommet de l'iceberg (les textes subsistants) et sa base immergée (la documentation perdue et les réalités historiques à jamais inaccessibles). Si tel est bien le cas, il nous faut faire avec, mais avec méthode, c'est-à-dire en restituant aux rares traces encore lisibles toute leur intelligibilité. Cela suppose de ne pas déroger à deux règles : s'astreindre à un strict travail d'étude de logique textuelle et replacer les documents dans le contexte le plus pertinent (« le plus » étant affaire de doigté et de professionnalisme). La première règle oblige à traiter l'ensemble des textes étudiés et non pas des extraits auxquels il est possible de faire dire tout et son contraire. Le fameux passage de l'*Apologétique* d'Abbon de Fleury, cité *ad nauseam*, ne peut avoir de sens que dans une étude intégrale du texte et, sur cette base, comme un témoignage de l'activité réformatrice du moine fleurisien, autrement dit dans le cadre large d'une stratégie à la fois textuelle et politique – c'est tout un. Est-il bien raisonnable de se pencher sur le *De ortu et tempore Antichristi* d'Adson de Montier-en-Der, sans rappeler que la destinataire du texte, Gerberge, est une reine « chère à Dieu et aimée de tous les saints » *(Deo dilecte omnibusque sanctis amabili)* ? Pareille adresse dépasse la simple rhétorique ; elle sous-entend qu'étant liturgiquement consacrée, suivant le rituel des *ordines* de couronnement des reines qui s'élaborent à partir des années 850, l'épouse du souverain – roi ou empereur – détient les clés du futur. C'est de sa pureté dans le mariage et de sa fécondité que dépendent tant la pérennité de la dynastie que la bonne marche du royaume[4] ; d'où l'obsession de la souillure de la génitrice propre à provoquer la déchéance de sa *proles* et, du coup, à avancer le temps du dernier empereur.

De même, je ne vois pas très bien ce qu'il peut ressortir de pertinent d'une analyse des *Histoires* de Raoul Glaber – « La » source du dossier des « terreurs » de l'an mil – sans une étude fine, c'est-à-dire structurale, de l'ensemble du texte ; seul un tel traitement peut permettre de révéler les harmonies internes et le projet d'ensemble de l'idéologue monastique à la recherche des dérèglements du monde pour mieux mettre en

4. Sur la question des *ordines* de couronnement des reines, voir G. WOLF, « Königinnen-Krönungen des frühen Mittelalters bis zum Beginn des Investiturstreits », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 76, 1990, p. 62-88.

valeur l'harmonie cachée qui organise d'un même mouvement la vie des cœurs, des hommes, de la société chrétienne et de l'ensemble du cosmos. Dans le cas de Glaber, pareille mise en contexte suppose, pour le moins, de se demander quel est le sens des questions relatives à l'eschatologie et à l'apocalypse dans le contexte du monachisme clunisien *lato sensu* et, plus globalement, dans le cadre de la grande réforme de l'Église, qui va largement contribuer au cours des XIe et XIIe siècles à la structuration de la société, à la fixation et à la territorialisation des pouvoirs. Cela suppose un minimum de retour en arrière, en particulier à la pensée d'Odon de Cluny et à son *Occupatio* ainsi qu'aux sources carolingiennes avouées de Glaber. Mais entrer ainsi dans l'officine des idéologues monastiques nécessite surtout de poser clairement la question des possibilités et des limites de l'apocalyptique contemporaine. Or nous savons fort bien, grâce aux travaux de Guy Lobrichon, que toute interprétation littérale du livre de l'Apocalypse est barrée depuis l'enseignement d'Augustin jusqu'aux commentateurs de l'École de Laon à l'extrême fin du XIe siècle[5]. Peurs, terreurs et dérèglements du monde, réels ou supposés, ne relèvent donc pas, autour de l'an mil, de l'apocalyptique mais d'une conception deutéronomique de l'Histoire suivant laquelle Dieu manifeste sa réprobation aux hommes, en les punissant, pour les pousser à s'amender et les amener à une Nouvelle Alliance. Cette dernière, qui concorde chronologiquement (mais qui le note en dehors de Glaber ?) avec l'anniversaire de la millième année de la naissance et de la passion du Christ, suffit à comprendre l'actualité des manifestations christologiques dans le premier tiers du XIe siècle ; le Christ souffrant et pleurant cher à Adhémar de Chabannes et à son commentateur, Richard Landes, n'est pas une expression, même indirecte, de « déception » d'une attente apocalyptique.

Enfin, contextualiser suppose d'être sensible aux tournants sociaux et culturels à l'œuvre dans les poussées millénaristes réelles ou supposées. Je trouve franchement un peu courts l'argument *a silentio* employé par Richard Landes et la thèse du silence clérical afférente. Une bonne et vraie contribution au débat consisterait à se demander pourquoi tout commentaire historique de l'Apocalypse est barré avant les dernières décennies du XIe siècle et à articuler la question avec (au moins) deux problèmes connexes : 1. les rapports entre messianisme juif et millénarisme/antimillénarisme chrétien depuis l'époque carolingienne jusqu'à l'appel à la première croisade ; 2. les retombées de la Querelle des investitures, au cours de laquelle certains polémistes grégoriens, tel Gerhoh de Reichersberg (1092/94-1169), n'hésitent pas à identifier le « déchaînement » de Satan (*Ap.* 20, 7) au schisme henricien[6].

5. G. LOBRICHON, « Jugement dernier et Apocalypse », dans *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique. Actes du colloque de la Fondation Hardt tenu à Genève du 13 au 16 février 1994*, Poitiers, 1996 (Civilisation Médiévale, 3), p. 9-18.

6. Ces deux questions sont posées par R. SAVIGNI, « Il Tema del millennio in alcuni

Faire un peu d'histoire de l'histoire

Le second point suppose de replacer dans un contexte encore plus large les cadres d'analyse dont nous avons hérité, donc de se pencher *a minima* sur l'histoire de la médiévistique. Malgré les mises en garde de Daniel S. Milo[7], les médiévistes répugnent à faire la critique historiographique des « terreurs » de l'an mil, « d'Abbon de Fleury à Richard Landes », comme y invite Sylvain Gouguenheim dans un mémoire encore inédit[8]. Seul un tel examen permettra pourtant de comprendre que l'an Mil et ses « terreurs » relèvent d'abord et avant tout d'interprétations historiquement datées.

Avant de passer à un examen plus général de la question, penchons-nous sur le seul cas des *Histoires* de Raoul Glaber, bon exemple de sédimentations interprétatives dont il convient de prendre la mesure pour se préserver des analyses toutes faites. Grâce aux travaux de Monique-Cécile Garand, on sait que le texte du moine clunisien a une réception médiocre, pour ne pas dire nulle, tout au long du Moyen Âge[9]. Il faut attendre les légistes français des XVIe-XVIIe siècles et les polémistes catholiques de la Contre-Réforme pour que l'on commence à s'intéresser à Glaber. Dans le premier cas, avec Pithou, premier éditeur des *Histoires*, on est à la recherche de « preuves » diverses et multiples en matière d'Histoire de France dans le cadre de la grande entreprise érudite gallicane au service de la monarchie d'Ancien Régime. Dans le second, on se mobilise pour répondre aux Réformés de tous bords en s'efforçant de fournir des attestations tangibles du « renouveau du monde », grâce à l'Église, aux temps de « fer » de l'anarchie féodale – l'expression « siècle de fer » renvoyant, bien sûr, aux écrits de Baronius. Avec la Restauration vient le temps de l'instrumentalisation du Moyen Âge et spécialement de l'an mil, tantôt vu comme l'âge de craintes apocalyptiques entretenues par les clercs, tantôt comme l'aube radieuse d'un nouveau monde. Le texte de Glaber, publié en 1824 dans la célèbre collection de Guizot[10], se plie à toutes ces utilisations extrêmes et contradictoires. Dans les années 1880, commence le long purgatoire de la critique positiviste qui condamne le Glabre sans appel : l'histoire factuelle et sérieuse n'a rien à faire de pareils bavardages de gyrovague

commentari altomedievali latini », *Annali di storia dell'esegesi* 15/1, 1998, p. 231-273 (ici, respectivement p. 242-243 et 262).

7. D. S. MILO, *Trahir le temps (Histoire)*, Paris, 1991, spéc. les chap. 2-4.

8. S. GOUGUENHEIM, « L'Histoire d'un mythe : l'invention des terreurs de l'an mil. Étude et critique historiographique, d'Abbon de Fleury à Richard Landes » (à paraître dans le *Bulletin Du Cange*) ; je remercie l'auteur de m'avoir donné accès au manuscrit de ce mémoire, dont j'ai largement tiré profit dans les lignes qui suivent. Voir aussi la note de lecture p. 165.

9. M.-C. GARAND, « Un Manuscrit d'auteur de Raoul Glaber ? Observations codicologiques et paléographiques sur le ms. Paris, BN latin 10912 », *Scriptorium*, 37 (1983), p. 5-28.

10. *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France depuis la fondation de la monarchie française jusqu'au XIIIe siècle*, t. IV, Paris, 1824.

lettré ! Jusqu'au milieu du XXe siècle, les *Histoires* sont tout juste citées. Dans le « Clio » de Joseph Calmette, *Le Monde féodal* (Paris, 1934), elles n'apparaissent que sous forme de renvoi bibliographique. Marc Bloch lui-même, dans sa *Société féodale* (1939-1940), ne se réfère aux *Histoires* qu'une fois au titre « des désordres et de la lutte contre le désordre » ; il est vrai que les développements, dans le texte, sur les « attitudes mentales » et les renvois, en bibliographie, aux « "terreurs" de l'an mille » (les guillemets sont de Marc Bloch) permettent de remettre Glaber en selle. C'est chose faite avec Paul Rousset et, surtout, Georges Duby, auquel on doit une empathie nouvelle envers « nos camarades historiens du Moyen Âge » et, surtout, une vigilante attention aux signes – tous les signes – d'inquiétude diffuse et d'anxiété latente contemporains d'une période de profonde mutation sociale. Désormais, la question de l'apocalyptique de l'an mil renvoie, pour le meilleur et pour le pire, à celle de la mutation de l'an mil et inversement.

Tel est, sommairement résumé, le legs interprétatif dont hérite, qu'il en soit conscient ou non, l'historien de la société des Xe-XIe siècles. Ce qui vaut pour le seul cas de Glaber n'est pas loin de valoir également pour le reste de la maigre documentation relative aux « terreurs » de l'an mil. La première concrétion interprétative à mettre au jour tient aux manipulations cléricales opérées à différents moments de l'histoire de l'Église latine (du XVIe au XVIIIe siècle), quand les nécessités de l'heure invitaient César Baronius, dans ses *Annales ecclésiastiques*, l'abbé Claude Fleury, dans ses *Mœurs chrétiennes*, ou le Père Longueval, dans son *Histoire de l'Église gallicane*, à jouer de références historiques diverses au chaos ou à l'aube d'un monde nouveau[11]. Après les commotions de la Révolution française, « l'Europe est travaillée par un ferment religieux introduit dans la masse du corps social[12] ». Les apprentis sociologues de tous bords – nostalgiques de l'ordre ancien comme utopistes d'un mode nouveau – retournent au Moyen Âge comme à l'époque de l'unité organique sous la tutelle de l'Église, s'en accommodant ou non, et inventent le tournant de l'an mil. Pour Michelet, on attend alors ou la fin ou le renouveau : « Malheur sur malheur, ruine sur ruine. Il fallait bien qu'il vînt autre chose, et l'on attendait. » Certains dénoncent une « immense saturnale » fomentée par l'Église pour asseoir avec cynisme sa puissance temporelle ; d'autres chantent l'aube radieuse des moines qui sauvent le monde de la barbarie[13]. C'est dans le cadre de cette instrumentalisation politique du passé que l'an mil, ses changements sociaux et ses terreurs deviennent un problème d'Histoire, essentiellement français. Le passage au crible de la docu-

11. Sur tous ces auteurs, choisis parmi bien d'autres, voir D. S. MILO, *Trahir le temps* (cité n. 7), p. 71-72.

12. La formule est de Sismondi qui se réfère à Bonald, cité par J.-R. DERRÉ, *Le renouvellement de la pensée religieuse en France de 1824 à 1834. Essai sur les origines et la signification du Messianisme*, Paris, 1962, p. 5, n° 1.

13. On trouvera tout renvoi utile aux textes dans *La France de l'an mil*, sous la dir. de R. DELORT, Paris, 1990 (Point Histoire, 130), p. 311 s.

mentation opéré par l'histoire positiviste à la fin du XIXe siècle change à la fois tout et rien. Tout, parce qu'il offre les bases d'une critique documentaire qui n'a rien perdu de son utilité aujourd'hui : à la suite de Ferdinand Lot, tenants et opposants des terreurs reconnaissent que le dossier à charge est fort mince. Rien, parce que le thème du tournant de l'an mil est récurrent chez les historiens savants depuis le XIXe siècle jusqu'à nos jours.

Comment expliquer cette situation un peu paradoxale qui relève du « je sais bien, mais quand même » ? Je sais bien, il ne s'est rien passé de bien notable autour de l'an mil ; mais quand même, il ne saurait y avoir de fumée (historiographique) sans feu (historique). Deux courants, entre autres, ont contribué à entretenir ce paradoxe. Le premier est celui de l'histoire dite « religieuse » au sein de laquelle on peut, fort grossièrement, distinguer deux tendances principales. Sur la base d'un argumentaire classique depuis la Contre-Réforme, on voit dans l'Église et ses desservants (clercs et moines) les vecteurs de la civilisation occidentale au Moyen Âge et, après le « siècle de fer » contemporain du déclin carolingien, le moteur du renouveau exprimé sous la forme plutôt lyrique d'un « printemps du monde » et de « la blanche robe d'églises » de Glaber, qui habille la myriade d'édifices préromans et romans de la Chrétienté latine. Toutes les histoires de l'Église du XIXe et du début du XXe siècle fourmillent de pareilles images. La seconde tendance, qui fleure bon la philosophie métaphysique en vogue dans la France du tournant des années 1900 et l'influence diffuse du jungisme après la première guerre mondiale, fait la part belle aux latences de la psyché collective et aux surgissements eschatologiques, telles les terreurs de l'an mil ou les appétences de croisade.

Sous cette caractérisation sommaire, on aura reconnu la pensée de Paul Alphandéry et surtout d'Alphonse Dupront[14] ; mais, par une curieuse ironie de l'histoire, sous ces latences et surgissements, on peut tout aussi bien retrouver Richard Landes, à cette nuance près que, chez le médiéviste de Boston, les latences eschatologiques se colorent de millénarisme et que leurs surgissements sont savamment occultés par le complot du silence clérical. L'autre courant est celui d'une histoire « laïque », par définition non providentialiste, que l'on peut faire aller de François Guizot à Georges Duby, pour laquelle toute la question – question à l'origine de la médiévistique et de nos pratiques d'historiens professionnels – tourne autour du problème des transformations sociales. De la société féodale et de l'avènement de « l'individu propriétaire » cher à Guizot jusqu'à la mutation de l'an mil discutée, selon des modalités diverses, à la suite de Georges Duby depuis les années 1950, en passant par le premier âge féodal défini par Marc Bloch, le spectre de l'interrogation peut être plus ou moins large ; le problème de l'évolution, du rythme et des modes de transformation sociale – raison d'être de l'historien, spécialement de l'historien du XXe siècle, un peu seul face

14. Voir spécialement A. DUPRONT, *Le Mythe de croisade*, 4 vol., Paris, 1997.

aux pratiques largement ahistoriques de ses collègues sociologues et anthropologues – oblige à se poser la question des tournants et mutations, à commencer par le tournant et la mutation de l'an Mil – césures et catégories de l'histoire de la société inventées au début des années 1800. Tel est notre legs. Autant en prendre la mesure pour faire au mieux avec et se donner ainsi les moyens de situer à sa vraie place – modeste et secondaire – la question de l'an Mil.

Dominique Iogna-Prat, CNRS, UMR 5594, 3, place du Coche d'Eau, F-89000 Auxerre

Consistances et inconsistances de l'an Mil

En réponse au débat e-mail résumé dans ce numéro et sous un titre un tantinet provocateur, ce rapide article tente de prendre la mesure de nos inconséquences collectives face à un problème qui restera brumeux tant que nous ne nous donnerons pas sérieusement les moyens de le saisir par les deux bouts : comme une concrétion historique qu'il convient de saisir en contexte, mais aussi comme imaginaire d'un passé lentement sédimenté dont nous devons faire un objet d'étude propre pour pouvoir acquérir un peu d'autonomie de pensée.

Contextualisation – historiographie – Apocalypse – Deutéronome – messianisme juif

Consistencies and Inconsistencies of the Year 1000

In response to the e-mail debate summarized in this issue and under a slightly provocative title, this rapid survey attempts to take the measure of our collective inconsistencies in the face of a problem which will remain murky as long as we do not address it in its entirety : as a historical concretion which should be considered in the context, but also as the vision of a past shaped by slow stratification which deserves to be studied in its own right if we are to begin to acquire an autonomy of thought.

Contextualisation – historiography – Apocalypse – Deuteronomy – Jewish messianism

Médiévales 37, automne 1999, pp. 99-113

Stephen D. WHITE

REPENSER LA VIOLENCE : DE 2000 À 1000

Perspectives sur la violence

En considérant la violence dite « seigneuriale » (ou « guerrière ») à la fois comme la force motrice de la révolution seigneuriale de l'an mil et le trait caractéristique du régime seigneurial post-révolutionnaire, les historiens qui étudient la société française de la fin du Xe et du XIe siècle ont largement esquivé les questions d'ordre théorique, que les écrivains des sociétés contemporaines ont au contraire souvent abordées en parlant de la violence, et qui sont présentement au centre d'un débat de plus en plus animé au fur et à mesure qu'on approche de l'an 2000. Qu'est-ce que la violence, au juste ? L'illégitimité en est-elle un trait essentiel et, si tel est le cas, qui doit la définir ? Quelles formes la violence prend-elle dans les différentes sociétés, quel est son rôle et quels sont ses effets ? Les institutions publiques sont-elles seules capables de contrôler la violence, qui serait, en leur absence, omniprésente et incontrôlable ? Ou bien l'idée selon laquelle l'État joue un rôle crucial dans le contrôle de la violence n'est-elle qu'un postulat, contestable et idéologique, émis par certains types de théorie politique et de sociologie évolutionniste ? La violence implique-t-elle toujours l'usage de la force physique ? Rend-on le débat plus clair si l'on privilégie les similitudes entre les formes de coercition dites « directes » et « indirectes » et le pouvoir, en évoquant, par exemple, la violence verbale, symbolique, psychologique, ou bien « douce », que certains considèrent comme invisible ou même imaginaire ? Toute forme de coercition est-elle une forme de violence ? À quoi sert la représentation de la violence par les observateurs contemporains ou par les victimes présumées ? Est-ce jamais un acte purement descriptif, politiquement neutre ? Certaines personnes, ou certains types de personne, sont-elles plus portées que d'autres à commettre des actes de violence ? Dans ce cas, pourquoi ? Et certaines sociétés sont-elles de façon démontrable plus violentes que d'autres ? Si oui, ces différences peuvent-elles être mesurées et expliquées ? Si non, est-ce parce que la violence, dans la pratique, est impos-

sible à quantifier, soit parce que les degrés de violence sont constants, soit parce que la violence est ressentie différemment par différentes personnes et, socialement et culturellement, dotée d'une telle spécificité qu'elle ne peut pas rentrer de façon significative dans une catégorie d'analyse transculturelle ou transhistorique ?

Parce que les discussions sur des questions théoriques concernant la violence sont souvent liées au débat politique moderne, on peut penser qu'elles ne touchent que de loin les historiens étudiant la violence au tournant du premier millénaire. Pourtant, ces discussions sont pertinentes pour l'étude de l'Europe médiévale parce qu'elles révèlent que l'idée de la violence est beaucoup plus complexe et problématique que les médiévistes ne l'ont supposé, quelle que soit la société ou la forme de violence présumée dont il s'agit. Les débats modernes sur la violence identifient comme violentes un nombre de pratiques (propos haineux, pornographie, violence conjugale, enfance maltraitée, violence rituelle, violence psychologique, guerre, terrorisme, terrorisme d'État, éco-terrorisme, etc.) qui, traditionnellement, n'étaient pas considérées comme telles parce qu'elles n'étaient pas reconnues comme des crimes violents par les États nationaux. De surcroît, parce que ces débats montrent que la violence est fréquemment réifiée et mythifiée dans le but de créer des ennemis politiques, de revendiquer le statut de victime, d'officialiser celui-ci ou d'autres revendications politiques[1], ils ont pour effet de mettre en question la convention historiographique qui assimile la violence simplement à l'usage illégitime et public de la force, et qui prend – pour argent comptant – les images verbales de la violence pour des descriptions de pratiques politiques[2]. D'après William Ian Miller, un des rares médiévistes à avoir pensé la violence en termes théoriques, « la violence n'est peut-être que ce dont nous accusons l'Autre quand nous contestons ses intérêts. Elle n'est peut-être qu'une finesse de rhétorique dans le jeu d'autolégitimation ou de délégitimation de l'Autre. Ou, tout au moins, le mot *violence* peut servir de réceptacle aux nombreuses activités qui sont totalement incommensurables les unes avec les autres, chacune étant dotée de sa propre sociologie et psychologie »[3].

Miller remarque aussi : « La violence dépend de la perspective, et non seulement au niveau du discours savant, mais sur le lieu même où s'est produit l'événement, » où « ce qui est en cause, c'est la définition de l'activité comme violente ou non violente »[4]. Dans ce cas, l'interprétation qu'on donne du terme de « violence seigneuriale » dépendra de la perspective dans laquelle on place la violence publique, physique

1. Sur les stratégies d'« officialisation », voir P. BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, 1980, p. 186-87.

2. Voir les articles réunis dans *The Anthropology of Violence*, D. RICHES éd., Oxford, 1986 et dans *Études rurales, La Violence*, 95-96, 1984.

3. W. I. MILLER, « Getting a Fix on Violence », dans ID., *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*, Ithaca, N. Y., p. 53-92, 77.

4. MILLER, « Getting a Fix... », *loc. cit.*, p. 55, et RICHES, « The Phenomenon of Violence », dans *The Anthropology of Violence*, *op. cit.*, p. 1-27, en part. 3-7.

que les moines au XIe siècle attribuaient régulièrement à leurs adversaires laïcs dans les conflits qui les opposaient, mais que ces mêmes adversaires auraient pu, de leur côté, concevoir comme des tactiques légitimes, faisant partie du jeu de la guerre, plus exactement du jeu de la faide[5]. Les implications historiographiques du choix d'une perspective de violence plutôt que d'une autre apparaissent aussi plus clairement, bien que de façon différente, quand on considère, à côté de la violence publique et physique des seigneurs et des chevaliers, les différentes formes de violence monastique, physiques mais aussi verbales (menaces, insultes), rituelles (malédictions) et la violence qu'étaient censés pratiquer les êtres surnaturels au profit des moines[6]. Vues sous ce nouvel angle, les similitudes entre la culture guerrière seigneuriale et la culture guerrière monastique deviennent évidentes. Le but recherché dans cet exposé – repenser la violence au tournant de l'an mil – n'est pas de minimiser la brutalité de la noblesse laïque, la différence entre les moines et les chevaliers ou l'étendue des changements politiques à cette époque, mais d'explorer la question de ce qu'était, ou n'était pas, la violence au XIe siècle. À cette fin, il faut d'abord situer la violence dans le jeu culturellement structuré de la guerre, dans lequel l'usage de la violence et la représentation de la violence présumée de l'ennemi étaient l'un et l'autre des coups admis[7]. On peut alors se demander si ce jeu politique et la culture guerrière qui le fondait sont apparus brusquement vers le tournant du premier millénaire, engendrés par la seule violence seigneuriale.

Violence et faide seigneuriales

En assimilant la violence exclusivement à l'usage public de la force physique par des chevaliers et des châtelains et en traitant ce genre de violence comme l'expression d'une agressivité guerrière et d'une cupidité incontrôlées, les historiens de la révolution seigneuriale ont créé une image à sensation – mais noir et blanc – de la France de la fin du Xe et du XIe siècles[8]. En la construisant, ils ont en grande partie passé

5. L'auteur utilise très fréquemment le terme de « feud » comme substantif ou comme verbe « to feud » ou les expressions « feuding game », « feuding culture ». La traduction la plus proche du substantif « feud » serait le terme archaïque de faide, impliquant les idées de violence, de vengeance, d'engagement familial, de guerre privée. Il était difficile d'utiliser constamment dans le texte français le terme « faide ». Nous l'avons retenu dans les cas où cela nous paraissait possible et nous avons traduit les expressions composées par « jeu de la guerre », « culture guerrière » (N.D.T.).

6. Je n'aborderai pas ici l'important sujet de la manière dont les moines utilisaient, entre autres, « la violence douce » telle que la définit BOURDIEU, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, chap. 8.

7. Sur les vertus de la métaphore du jeu, *ibid.*, p. 111-15.

8. G. BOIS, *La Mutation de l'an mil*, Paris, 1989, en part. chap. 5 ; plusieurs articles dans *The Peace of God : Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Th. HEAD et R. LANDES éd., Ithaca, N. Y., 1992 ; Thomas N. BISSON, « The "Feudal Revolution" », *Past and Present*, 142, 1994, p. 6-42.

sous silence la violence des autres, et esquivé le problème théorique de l'interprétation de la violence dans une société où, comme l'a démontré Marc Bloch, « la violence tenait aussi au plus profond de la structure sociale et de la mentalité » ; où la violence faisait partie intégrante de l'économie, de la loi et des mœurs[9] ; où les distinctions faisant autorité entre l'usage illégitime et légitime de la force physique sont souvent impossibles à faire parce que les autorités politiques ne revendiquaient pas le monopole de l'usage légitime de la force physique, que pratiquement tout le monde considérait comme un moyen légitime d'affirmer les droits, venger les torts, présenter les revendications ou vider les disputes[10]. Parce que la violence seigneuriale est documentée presque uniquement par ses victimes monastiques, son étude pose les mêmes problèmes que rencontra Otto Brunner quand il examinait les images de violence laïque dans les textes des clercs médiévaux plus tardifs : leurs « plaintes stéréotypées contre les "voleurs et pillards", ... les "incendies et saccages" [et autres] expressions analogues de condamnation morale, dissimulent une réalité autrement complexe ». Dans ces textes, démontrait Brunner, si « un adversaire est qualifié de "brigand"... en principe cela veut simplement dire qu'on lui reproche d'agir contre le droit »[11]. En nous recommandant de « ne pas oublier ce fait toutes les fois, nombreuses, qu'on tombe sur le mot "brigand" dans les sources », Brunner écrivait :

> Toutes les sources cléricales inévitablement expriment le point de vue de l'Église, condamnant la faide comme un « détestable brigandage » – sauf, bien entendu, les faides qu'elles approuvaient. C'est pourquoi ils parlent des conséquences des faides, comme le pillage et l'incendie, plus volontiers que de leurs causes ou leurs justifications. Il est en effet typique des [clercs] historiens du Moyen Âge de ne pas rechercher les origines politiques et juridiques d'une faide, mais plutôt de se lamenter sur les actes de « pillage », sans doute avec juste raison[12].

Pour reconstituer la « réalité complexe » que les images de pillage et de brigandage construites par les clercs ont déformée, déniée ou totalement occultée, il faut étudier les textes, et plus particulièrement ceux des chartes, qui ne se contentent pas de dramatiser leurs plaintes contre les violences seigneuriales en termes stéréotypés, mais qui décrivent aussi les formes spécifiques que prenait la violence seigneuriale dans

9. M. BLOCH, *La Société féodale*, Paris, rééd. 1994, p. 567-68.
10. *Ibid.*, p. 188 : « du haut en bas de la société triomphent les mêmes mœurs (des faides) ».
11. O. BRUNNER, *Land and Lordship : Structures of Governance in Medieval Austria*, trad. angl. de la 4e édition révisée de *Land und Herrschaft : Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (Vienne, 1965), Philadelphie, 1984, p. 4-5, 7.
12. *Ibid.*, p. 71.

les conflits, et précisent quelle personne usait de violence contre quelle autre, sous quelle autorité, et pour quelle raison.

Comme je l'ai déjà fait remarquer ailleurs, l'étude de ces témoignages montre que la « violence seigneuriale » est une construction artificielle qui donne une image fausse de la politique seigneuriale en amalgamant des actes de nature différente, dont certains étaient considérés par leurs auteurs comme des moyens légitimes de venger des torts et de défendre leurs causes, ce qu'ils pouvaient faire par les voies juridiques aussi bien que par la violence[13]. Beaucoup de ces actes de violence concernaient simplement l'usurpation de terres, l'appropriation de certains biens meubles, la violation de parcelles de terre déterminées et les tentatives de destruction et/ou d'endommagement de biens meubles, et étaient associés à des procédures légales adéquates. Les cas d'homicide et de blessures corporelles étaient, semble-t-il, rares et, le plus souvent, liés aux tentatives d'usurpation de terres ou d'appropriation de biens meubles. Les personnes directement responsables des actes de violence perpétrés pour le compte des seigneurs étaient, à part les chevaliers, des subordonnés comme les baillis ou les forestiers qui, exerçant leur pouvoir dans les limites des territoires qu'ils administraient, employaient la violence surtout pour affirmer et étendre leurs prérogatives sur des paysans. De tels usages tactiques de la violence – qui rappellent les formes de saisie légale en vigueur après 1100 environ – n'étaient cependant pas des manifestations frénétiques et incontrôlées d'agression brute et de cupidité ; ils n'étaient pas non plus des infractions à ce que Brunner appelle l'« ordre légal pacifique, "civil" au sens moderne du terme »[14].

Y a-t-il eu une montée dramatique de la violence seigneuriale vers l'an mil et a-t-elle pris alors une signification politique complètement nouvelle ? En l'absence de statistiques, les historiens peuvent tenter d'ébaucher un graphique d'une histoire de la violence au Moyen Âge central par le raisonnement. Premièrement, si par définition les institutions publiques sont seules capables de limiter et de contrôler la violence, leur effondrement vers l'an mil a nécessairement laissé le champ libre à des éruptions de violence de plus en plus intenses ; deuxièmement, après cet effondrement, l'organisation des conciles de paix a forcément été une réponse à cette récente et dramatique aggravation de la violence seigneuriale, car en l'absence d'une telle aggravation, il est évident qu'il n'y aurait pas eu besoin de mettre en place et de soutenir de nouvelles organisations pour contrôler des formes particulières de violence. Ces deux raisonnements sont cependant contestables, puisqu'ils se fondent sur des hypothèses concernant la violence à cette époque qui sont elles aussi contestables.

Comme il n'y a pas nécessairement de lien entre la perception de

13. Voir S. D. White, « Debate : The "Feudal Revolution", II », *Past and Present*, 152, 1996, p. 205-23.

14. Brunner, *Land and Lordship*, *op. cit.*, p. 9.

la violence et, d'une part, la fréquence réelle de la violence et, d'autre part, le pouvoir de mobiliser une opposition politique contre elle, et puisque l'opposition à la violence exprimée lors des conciles de paix était sélective, excluant explicitement certaines formes de violence, il n'est pas du tout certain que l'accroissement soudain de la violence seigneuriale ait automatiquement et spontanément déclenché des mouvements de paix ainsi limités, ou que de tels mouvements aient été déclenchés uniquement parce qu'il y avait eu une aggravation soudaine de la violence seigneuriale et un changement radical de sa nature[15]. Finalement, même si les institutions publiques carolingiennes se sont effectivement effondrées tout d'un coup au niveau du comté, vers 980 seulement et pas avant, l'argument selon lequel cet effondrement a forcément provoqué un accroissement dramatique et soudain de la violence se fonde toujours sur l'hypothèse, non documentée et peu plausible que – d'une manière qui devient plus tard à peine concevable – les autorités carolingiennes « réglaient » vraiment les conflits violents en sanctionnant effectivement et en contrôlant précisément ces formes de violence (y compris les faides, l'autodéfense et l'affirmation violente de prérogatives sur les paysans) qui furent particulièrement développées en France au XIe siècle[16]. Cependant, s'il y a de bonnes raisons d'écarter les théories fonctionnalistes sur le règlement des conflits et sur le maintien de l'ordre social après l'écroulement présumé des institutions carolingiennes, il y a d'aussi bonnes raisons de mettre en question une forme complémentaire de crypto-fonctionnalisme suivant laquelle, par définition, les institutions publiques médiévales, y compris les institutions carolingiennes, dominent la société, la régulent et résolvent les conflits sociaux, et ont pour fonction première le maintien d'un « ordre de paix civil » où il n'y a pas de place pour les faides conduisant les personnes privées à faire un usage public de la violence physique. Si un tel modèle d'État médiéval, même carolingien, est anachronique – ce qui est nécessairement le cas si la faide y constituait « une structure fondamentale de la politique médiévale » –, alors l'argument selon lequel les niveaux de violence médiévale sont inversement proportionnels à la force des institutions publiques tombe[17].

15. Voir D. BARTHÉLEMY, « La Paix de Dieu au temps du millénaire », dans *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des Xe et XIe siècles*, Paris, 1997, p. 297-361.

16. Voir T. REUTER, « Debate : The "Feudal Revolution" III », *Past and Present*, 155, 1997, p. 177-95.

17. BRUNNER, *Land and Lordship*, *op. cit.*, p. 23. W. BEIK, dans *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France : State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge, 1985, présente une vigoureuse critique d'un modèle « institutionnaliste » semblable au début de l'ère moderne en France.

Violence monastique, violence surnaturelle

Bien que les moines du XIe siècle aient dépeint sur un ton dramatique leur rôle dans les litiges en se représentant comme les victimes sans défense de la violence de leurs ennemis, ils étaient en réalité moins désarmés et moins « non violents » que ne voulaient le démontrer les images complaisantes qu'ils donnaient d'eux-mêmes. Comme le remarque Barbara Rosenwein, les moines en conflit puisaient dans le « vaste arsenal » de tactiques agressives, incluant « malédictions, négociations, compromis, appels aux pouvoirs politiques et surnaturels, recherche de médiateurs, cérémonies rituelles »[18]. Puisque les moines, tout comme les chevaliers et les châtelains, considéraient les différentes formes de violence comme des moyens légitimes de venger les torts et d'affirmer des prérogatives contre des égaux ou des subordonnés, leur culture guerrière mitigée ne se distinguait pratiquement pas de la culture de la faide pratiquée par la noblesse laïque. Dans les conflits concernant les terres, les moines réagissaient par autodéfense de la même façon que les laïcs. Parfois les moines usurpaient tout simplement les terres auxquelles ils prétendaient, parfois ils allaient beaucoup plus loin. Par exemple, dans les contentieux entre communautés religieuses portant sur le droit d'ensevelir certaines personnes ou certaines catégories de personne, l'enlèvement violent de cadavres n'était, semble-t-il, pas rare. D'autres cas encore montrent la violence monastique allant jusqu'à la destruction de propriétés. Enfin, s'il est permis de généraliser à partir de sources éparses sur un problème jusqu'ici négligé, il semble que différentes formes de violence liées à la seigneurie banale étaient pratiquées aussi par les seigneurs épiscopaux et monastiques à l'encontre de leurs propres tenanciers[19].

D'autres formes de violence monastique, bien qu'indirectes et symboliques, n'étaient pas sans rappeler celles auxquelles se livraient entre eux les laïcs. Au lieu de faire un recours direct à la force physique, les moines célébraient des rituels pour menacer l'ennemi de violence et aussi pour attirer sur lui la violence d'une intervention miraculeuse des

18. B. H. ROSENWEIN, Th. HEAD, Sh. FARMER, « Monks and Their Enemies : A Comparative Approach », *Speculum*, 66, 1991, 764-96, voir p. 766, 767-68, 769. Voir aussi P. J. GEARY, « Humiliation of the Saints », dans *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca, N. Y., p. 95-115, p. 96.

19. Les exemples sont peu nombreux. Voir *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers*, 3 vol., B. DE BROUSSILLON éd., Paris, 1903, n° 107, 108, 181. Pour l'enlèvement des cadavres voir J.-M. BIENVENU, « Les Conflits de sépulture en Anjou aux XIe et XIIe siècles », *Bulletin philologique et historique*, 1966, en particulier p. 679-685 et B. S. TUTEN, « Disputing Corpses : Le Ronceray d'Angers versus Saint-Nicolas d'Angers, *ca* 1080-1140 », *Medieval Perspectives* 10, 1995, p. 178-88. Sur un litige du IXe siècle où les dépendants de l'abbaye se plaignaient qu'un moine de Saint-Denis « voulait les forcer injustement à se plier à un service inférieur et les accabler », voir J. L. NELSON, « Dispute Settlement in Carolingian West Francia », dans *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*, W. DAVIES et P. FOURACRE éd., Cambridge, 1986, p. 45-64, 51. Sur un litige beaucoup plus tardif où un évêque était accusé de faire usage de force armée contre les serfs d'une abbaye, voir ROSENWEIN *et alii*, « Monks and Their Enemies », *loc. cit.*, p. 780.

saints et de Dieu. De tels rituels permettaient en outre d'affermir et de réaffirmer ce pouvoir particulier dont se prévalaient les moines, et que les autres leur reconnaissaient, de désigner leurs ennemis comme cibles de la vengeance surnaturelle, voire du châtiment posthume, et leurs amis comme les destinataires de la faveur divine et même de la récompense éternelle. Pratiquant une sorte de « fureur sacrée », dont les laïcs se rendaient complices en reconnaissant leur pouvoir, les moines menaçaient leurs ennemis réels ou potentiels de violents châtiments physiques qui, prétendaient-ils, leur seraient infligés de leur vivant ou après leur mort par Dieu et par les saints[20]. Dans les textes de Cluny, les menaces de violence, de punitions miraculeuses, sont mesurées par référence aux « mauvais moines, ennemis des réformes clunisiennes, qui périssent aux mains des messagers célestes », aux « hommes méchants qui persécutent les pauvres et qui sont foudroyés pour leurs transgressions », et aux « hommes violents qui attaquent les paysans désarmés et s'approprient les terres et sont vaincus dans des batailles miraculeuses »[21].

Ces représailles violentes que les moines entendaient exercer contre leurs ennemis, surtout grâce à l'intervention de vengeurs surnaturels, étaient représentées dans les Vies des saints, dans les clameurs *(clamores)*[22], dans les clauses d'anathème des chartes de donation et dans les rituels d'excommunication, y compris dans les rituels accompagnant les conciles de paix[23]. Dans les clameurs, les moines imploraient Dieu d'user de violence contre leurs ennemis : « Attaque ceux qui nous attaquent, et brise l'orgueil de ceux qui affligent ton lieu et nous-mêmes ». Dans un rituel semblable accompagnant l'humiliation de reliques, « les religieux demandent au Seigneur de détruire les orgueilleux »[24]. Les rituels d'excommunication consistaient surtout en imprécations violentes : « Qu'ils soient crucifiés avec Korah, Dathan et Abiron, Judas et Pilate, ... et avec tous leurs semblables qui sont torturés pour leurs actes impies, qu'ils soient crucifiés perpétuellement, pour toujours... Amen »[25]. Les clauses d'anathème dans les chartes de donation mena-

20. Sur la « fureur sacrée », voir BARTHÉLEMY, « La Paix de Dieu », *loc. cit.* Sur la complicité dans le rituel de violence, voir P. BOURDIEU, « Le Langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, p. 183-90, réimpr. dans ID. *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Paris, 1982, p. 103-109.

21. ROSENWEIN *et alii*, « Monks and Their Enemies », *loc. cit.*, p. 770.

22. À l'origine, appel insistant à la justice publique, la clameur *(clamor)* devient aux Xe-XIe siècles, une forme liturgique consistant à implorer la justice spirituelle contre les aggresseurs laïcs de biens d'Église. L. K. LITTLE, *Benedictine Maledictions : Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, p. 20 sq. (N.D.T.).

23. Sur les mesures d'excommunication proférées contre ceux qui avaient violé les provisions des actes du conseil d'Elne-Toulanges (1027), voir Document 7 dans l'Appendix A de *The Peace of God*, *op. cit.*, p. 334-335.

24. LITTLE, *Benedictine Maledictions*, *op. cit.*, p. 226.

25. G. STEELE EDWARDS, « Ritual Excommunication in Medieval France and England, 900-1200 » (Stanford University Doctoral Dissertation), p. 207, Appendix C. 2. Voir aussi LITTLE, *Benedictine Maledictions*, *op. cit.*, p. 36.

çaient d'atroces supplices posthumes – ceux mêmes qui étaient infligés à Judas et à d'autres traîtres envers Dieu – tous ceux qui détournaient un don. Dans les miracles de punition, les menaces des moines contre leurs ennemis étaient exécutées par des saints vengeurs qui, observant quelquefois un principe fondamental des faides, tenaient les amis de leurs ennemis pour responsables par substitution des méfaits commis par ces mêmes ennemis. Les saints de surcroît exerçaient des représailles violentes non seulement contre les nobles qui avaient usé de violence seigneuriale envers les moines, mais contre n'importe quel ennemi, même les serfs[26]. Puisque ces récits étaient destinés à démontrer que les personnes menacées de violentes représailles par les moines pouvaient réellement être blessées ou tuées par les saints vengeurs, ces violentes représailles faisaient assurément partie intégrante de ce que Thomas Head appelle la « logique » du patronage saint – une logique qui exigeait l'intervention violente, parfois létale, des saints dans les conflits[27]. Tout comme les seigneurs qui se portaient garants pour leurs hommes, les saints patrons affirmaient leur honneur en vengeant les torts subis par leurs moines. Ainsi le saint vengeur par sa violence appartenait aussi pleinement à la culture guerrière du XIe siècle que les chevaliers et les seigneurs qui se vengeaient en pratiquant la violence seigneuriale. Les moines étaient tout autant combatifs que les laïcs, même s'ils employaient des tactiques de combat différentes ; leurs combats se jouaient sur un terrain politique élargi jusqu'au domaine extra-terrestre et ils voulaient parfois se venger de leurs ennemis sur un temps prolongé jusqu'au Jugement dernier.

Représenter la violence

Dans une faide, la représentation publique de la violence exercée par l'adversaire était à la fois un acte politique important et une manœuvre rhétorique des plus délicates. À cette époque, la signification qu'on donnait à la représentation de la violence était très différente de la signification qu'on lui donne dans les sociétés où la violence de faide, et

26. E. DE CERTAIN, *Les Miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimon, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte Marie, moines de Fleury*, Société de l'Histoire de France, Paris, 1858, Livre I, c. 24, 25, 27, 35 ; Livre II, c. 2, 5, 6-8, 14 ; Livre III, c. 5, 8, 10, 13, 16 ; Livre IV, c. 2, 4, 5 ; Livre V, c. 7, 8, 10, 12, 13, 17 ; Livre IV, c. 2-5, 7, 9, 12. Voir aussi A. BOUILLET éd., *Liber Miraculorum sancte Fidis*, Collections de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, fasc. 21, Paris, 1897, Livre I, c. 5, 6, 10, 11, 12 ; Livre III, c. 10, 13, 14, 16, 21. Sur ces récits, voir J. LECLERQ, « Violence et dévotion à Saint-Benoît-sur-Loire au Moyen Âge », dans *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, R. LOUIS éd., Auxerre, 1975, p. 247-54 ; D. W. ROLLASSON, « The Miracles of St. Benedict : A Window on Early Medieval France », dans *Studies in Medieval History Presented to R. H. C. Davis*, H. MAYR-HARTING et R. I. MOORE éd., Londres, 1985, p. 73-90 ; Th. HEAD, *Hagiography and the Cult of the Saints : The Diocese of Orléans, 800-1200*, Cambridge, 1990, 172-87.

27. HEAD, *Hagiography and the Cult of the Saints*, *op. cit.*, p. 187-201.

donc les représailles, sont illégitimes. Les parties impliquées dans la faide se trouvaient confrontées au problème rhétorique de la représentation, parfois même de la fabrication, de la violence perpétrée par la partie adverse, chacun devant légitimer son propre recours aux représailles et distinguer sa violence de celle de l'autre, même quand les deux violences étaient identiques[28]. Ce problème rhétorique était souvent compliqué par la nécessité de laisser la porte ouverte à une éventuelle résolution du conflit qui transformerait les adversaires en alliés. Cette considération était d'une grande importance pour les moines parce que leurs adversaires appartenaient souvent au lignage noble dont dépendait la communauté religieuse. La tactique des moines consistait donc à dramatiser la violence de l'adversaire, sans pour autant condamner la violence en général et, sauf en dernier ressort, à lui permettre de faire amende honorable. Au lieu de décrire avec précision les actes de violence commis par leurs adversaires et d'en démontrer ensuite l'illégalité en les classant dans une catégorie de crime ou de tort passible d'une punition adaptée, les moines englobaient leurs adversaires et la violence de ceux-ci dans un discours religieux qui les dénonçait comme les ennemis de leur communauté, de leur saint patron et de Dieu. Ce discours de dénonciation trouvait sa justification dans le climat d'inimitié qui régnait entre les moines et leurs adversaires et non pas dans les actes mêmes de violence commis par ces derniers au cours d'un conflit. Dans l'éventualité où ces rapports hostiles se transformaient en rapports amicaux, les moines pouvaient alors puiser dans un autre corpus d'images, complètement différentes, pour représenter leurs ennemis d'hier, dont les dispositions violentes étaient miraculeusement devenues bienveillantes.

Dans le discours de dénonciation déployé au cours des rituels monastiques, trois différentes *personae* sont en cause : la victime sans défense de l'acte violent ; l'ennemi violent contre qui l'exercice de la vengeance et des représailles est légitime ; le vengeur surnaturel qui doit être ému ou incité par la pétition humble et éplorée de la victime à défendre son honneur en réagissant violemment contre l'ennemi. Se plaçant dans le rôle de victime, les moines dramatisaient non seulement les attaques brutales contre les religieux et leurs biens, mais aussi les procédures judiciaires concernant des terrains, et ils déplaçaient ce qu'ils considéraient comme l'injustice de la cause de l'ennemi sur l'identité sociale de celui-ci, sur ses motivations, sa position affective et sa conduite dans la querelle.

Quels que fussent ces ennemis, ils étaient toujours dénoncés dans les clameurs comme des « hommes méchants et orgueilleux »[29] et, dans les rituels d'excommunication, comme des traîtres qui, au lieu de défendre l'Église de Dieu en remerciant le Christ de les avoir sauvés, « enva-

28. Sur les guerres laïques et leur représentation par les moines, voir WHITE, « Feuding and Peacemaking », p. 246-57.
29. LITTLE, *Benedictine Maledictions*, *op. cit.*, p. 226.

hissaient des biens ecclésiastiques », « transgressaient les canons saints », devenaient « les plus sauvages des ennemis et tyrans éhontés, les pires des adversaires et persécuteurs de la sainte Église de Dieu ». Quoi qu'ils fissent, les ennemis des moines étaient toujours mus par les mêmes mobiles. D'après les rituels d'excommunication, ils étaient « conduits à la folie et excités à la furie sauvage par le poison du diable », ils avaient abandonné « toute crainte du Dieu Seigneur ». Agissant sous l'influence diabolique, ils perpétraient sans cesse les mêmes atrocités, dont les moines dramatisaient les effets en évoquant leur propre impuissance à se défendre contre cette violence, représentée comme une offense contre les saints et contre Dieu, et en déplaçant leur propre désir de vengeance sur les êtres surnaturels. Suivant les moines, leurs ennemis tout à la fois « persécutaient les membres du Christ », « faisaient la guerre au créateur et au seigneur de tous les êtres vivants », arrachaient « les églises données à Dieu » et « usurpaient par la violence les choses qui doivent être restituées à la sainte Église de Dieu ». « [Les ennemis] font vivre vos pauvres fidèles dans la tristesse et dans la faim et dans le dépouillement, ils les font périr sous les tourments et par l'épée »[30]. D'après un rituel d'excommunication, « une tristesse immense nous fait soupirer et un chagrin indicible nous émeut jusqu'aux larmes »[31]. S'adressant à Dieu, les moines se plaignaient aussi que leurs ennemis « nous dérobent les biens dont nous avons besoin pour vivre à votre service et ce que les bienheureux en esprit ont donné à ce lieu pour leur salut, et ils nous l'arrachent par la violence ». Comme le remarque Geary, « le préjudice porté à la communauté est présenté comme un mal avant tout parce qu'il lui enlève les moyens de subsistance sans lesquels les religieux ne peuvent pas accomplir le culte divin. "Votre église, ô Seigneur, que vous avez fondée et élevée depuis longtemps pour honorer vos saints [...] demeure à présent dans la tristesse" ». Parce que « nul ne peut consoler [votre église] et la libérer, sauf vous, Seigneur », la violence de Dieu et des saints exercée contre les ennemis des moines pouvait être représentée tout à la fois comme une assistance aux moines, une punition de la perfidie et des représailles pour les torts faits à Dieu et aux saints comme aux moines[32].

Bien que ces écrits liturgiques utilisent les métaphores les plus noires pour dépeindre les ennemis des moines et leur violence, ils ne condamnent pas la violence en soi, ne la considèrent pas comme un crime irréparable, ni ne la représentent comme un signe indélébile de la mauvaise nature de ceux qui la pratiquent. Autrement dit, la violence ici n'a pas la même signification que dans certains discours modernes où, par exemple, d'après un commentateur récent, « l'acte violent place son auteur hors de la société, non seulement moralement mais aussi hors du champ de notre compréhension », là où, en conclusion, la vio-

30. GEARY, « Humiliation of the Saints », *loc. cit.*, p. 101.
31. EDWARDS, « Ritual Excommunication », *loc. cit.*, Appendix A.5.
32. GEARY, « Humiliation of the Saints », *loc. cit.*, p. 101-102.

lence est « le domaine de l'autre »[33]. Le propos des textes monastiques légitimait et célébrait au contraire la violence des représailles exécutées par les saints et par Dieu à l'encontre des ennemis des moines. Du reste, dans la pratique les moines étaient généralement disposés à pardonner à leurs ennemis l'usage de la violence, comme le montrent ces récits monastiques des disputes où les images tirées du même discours de dénonciation que celui des textes liturgiques étaient incorporées à des écrits de nature sensiblement différente qui comportaient aussi des images très différentes.

Comme les *formulae* d'excommunication, les chartes représentaient sans relâche les ennemis des moines comme des coléreux, « excités par l'esprit de malice », mus par la « cupidité », déployant leur d'hostilité et usant de « violence insolente » à l'égard des moines[34]. Faisant écho aux *formulae*, les chartes aussi accusent les ennemis des moines d'inquiéter, persécuter, harceler, attaquer, offenser, blesser et troubler, en somme de nuire aux religieux, et à travers eux à leur saint patron et à Dieu[35]. Mais contrairement aux rituels d'excommunication et aux textes liturgiques qui représentent constamment les ennemis des moines comme des brigands violents inspirés par le diable, certaines chartes, après avoir décrit de cette façon l'adversaire laïc, font volte-face pour le montrer ensuite sous une tout autre lumière. L'image stéréotypée de l'ennemi, coupable d'actes gratuits de brigandage contre les terres des moines affligés et sans défense, cédait la place à celle d'une personne dotée à présent d'une identité sociale complètement différente. L'ennemi se transformait en ami. La haine se muait en amour tandis que les mobiles inculqués par le diable étaient remplacés par des mobiles d'inspiration divine. Au lieu de prendre, l'ennemi donnait, substituant aux actes de brigandage hostiles et malveillants des actes amicaux et bienveillants de donation ou de restitution. Échappant aux représailles surnaturelles, le brigand repenti et ses *amis* se trouvaient transformés en bénéficiaires de la communauté religieuse, qui leur promettait dons et amitié, et la récompense éternelle au ciel par la grâce de leurs amis surnaturels. Comme par la magie du discours et du rituel religieux autorisés, une identité religieuse stéréotypée est remplacée par une autre.

Une comparaison des chartes du XIe siècle avec les *formulae* d'excommunication, les clameurs et les écrits semblables révèle à quel point les moines pouvaient parfois radicalement déformer la violence de leurs adversaires et la nature des relations de ceux-ci avec la communauté religieuse. Dans la mesure où le discours des chartes était contaminé par le discours liturgique de dénonciation que nous venons de considérer, les chartes déformaient de façon radicale la violence des

33. R. McGowan, « Punishing Violence, Sentencing Crime », dans *The Violence of Representation : Literature and the History of Violence*, N. Armstrong et L. Tennenhouse éd., Londres, 1989, p. 140-56, 140.

34. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers*, *op. cit.*, n° 152, 389, 636, 640, 650, 792, 852, 887.

35. *Ibid.*, n° A 112, 303, 135, 220, 270, 750, 780, 826.

adversaires laïcs des moines et l'invoquaient, ainsi que Brunner nous en a avertis, comme le signe d'une conduite inique[36]. De même, quand les chartes puisaient dans le même discours pour faire jouer à ces adversaires le rôle d'orgueilleux brigands impliqués dans un drame cosmologique, elles occultaient, du moins momentanément, la complexe réalité politique des conflits humains, où ces figures stéréotypées avaient quelque motif de combattre les moines tout en entretenant depuis longtemps des liens solides et parfois amicaux avec l'abbaye. Comme le montrent les recherches sur Cluny de Barbara Rosenwein et comme le confirme l'analyse des conflits monastiques dans la France occidentale, ces querelles impliquaient souvent les membres de lignages voisins, dont les relations avec l'abbaye, quelquefois violentes, étaient toujours complexes et à facettes multiples[37]. Parce que les moines pouvaient décrire les mêmes personnes en puisant leurs termes dans des jeux de stéréotypes opposés, selon que leur relation du moment était amicale ou hostile, aucun de ces modes de représentation ne peut être pris à la lettre. Si les moines condamnaient et dramatisaient la violence dont ils étaient victimes et ceux qui l'exerçaient, ils ne dénonçaient pas systématiquement les nobles qui recouraient à la violence. Dans la version monastique de la culture guerrière, tout comme dans la version laïque si vivement exposée dans les chansons de geste, la représentation de la violence dépend entièrement de qui en fait l'usage et dans quelle perspective.

C'est précisément parce que le discours monastique déforme considérablement la violence exercée contre les communautés monastiques, mais décrit aussi clairement la violence des représailles exercées par les protecteurs surnaturels, qu'il témoigne d'une culture guerrière des moines parallèle à celle des nobles, qui tantôt prodiguaient des dons aux moines, tantôt les combattaient. Ni cette culture guerrière, ni ce discours monastique ne sont apparus tout d'un coup à l'approche de l'an mil. Certains aspects de ce discours étaient bien en place dès le XIe siècle, quand les clercs avaient déjà, et depuis longtemps, transformé leurs adversaires laïcs en ennemis stéréotypés de l'Église dès qu'ils menaçaient leurs biens, les dénonçant comme des *raptores, pervasores, usurpatores, oppressores ecclesiarum et pauperum...*[38]. On peut se demander alors où commence la complicité monastique envers les faides et où commence la complicité laïque dans les violences symboliques déployées par les moines ? D'après Lester Little, « la période critique de l'élaboration des formules d'excommunication se situe dans les

36. Voir aussi D. BARTHÉLEMY, *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIVe siècle*, Paris, 1993, p. 350 et n° 526.

37. ROSENWEIN *et al.*, « Monks and Their Enemies », *loc. cit.* p. 773, 777 et B. ROSENWEIN, *To Be a Neighbor of Saint Peter : The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, N. Y., 1989. Une recherche en cours sur les litiges monastiques en France occidentale conduit à des conclusions qui rejoignent celles de B. Rosenwein.

38. É. MAGNOU-NORTIER, « The Enemies of the Peace : Reflections on a Vocabulary, 500-1100 », dans HEAD et LANDES éd., *The Peace of God*, *op. cit.*, p. 58-79, 59.

décennies exactement précédant et suivant 900 », et bien qu'une étude récente montre que la *formula* d'excommunication la plus virulente fut généralement utilisée en France après l'an mil, cette formule, de même qu'une autre un peu moins âpre, date du Xe siècle[39]. De même, si les miracles de punition prolifèrent après l'an mil, des récits de ce genre existaient déjà avant 900. Autrement dit, bien avant l'an mil, les moines comme les nobles vivaient, comme le remarque Marc Bloch, « sous le signe de la vengeance privée », au sens où ils participaient activement à une culture guerrière qui légitimait et limitait à la fois la violence[40]. Les formes de violence employées et imaginées par les moines et par les nobles étaient pratiquées, représentées et déformées de plusieurs façons différentes, car la violence était dotée de significations multiples, beaucoup plus complexes et plus ambiguës que le simple sens conventionnellement assigné à la violence seigneuriale. En plaçant la violence dans une perspective juridique moderne exclusivement centrée sur l'usage de la force physique dans la sphère publique, nous déformons ou occultons les différentes expressions de la violence – incluant les représailles, l'autodéfense, la domination sur les inférieurs, la violence symbolique – que la noblesse laïque et les monastères pratiquaient déjà vers l'an mil. Cette façon de voir – et de ne pas voir – la violence, qui relève de la distinction qu'on fait entre force légitime et illégitime, entre public et privé, et entre le préjudice physique et moral, est le produit du discours étatique moderne qui révèle peu de choses, et cache beaucoup, sur la violence en l'an mil. Mais c'est un discours qui perd progressivement de sa force idéologique, et nous devrions être désormais en mesure de le démystifier, de le déstructurer et de le laisser derrière nous en abordant l'an 2000.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon.

39. LITTLE, *Benedictine Maledictions*, *op. cit.*, p. 34 ; EDWARDS, « Ritual Excommunication », *loc. cit.*, p. 122.
40. M. BLOCH, *La Société féodale*, *op. cit.*, p. 186.

Stephen D. WHITE, Department of History, Emory University, Atlanta (GA), 30322, États-Unis

Repenser la violence : de 2000 à 1000

Cet article propose une nouvelle réflexion sur la violence vers l'an mil, à la lumière des débats théoriques actuels sur la violence à l'approche de 2000 et en prenant en considération non seulement la violence physique et publique des seigneurs laïcs et des chevaliers, mais aussi les différentes formes de violence monastique, dont celle verbale et rituelle, ainsi que la violence physique qu'étaient censés pratiquer les êtres surnaturels au profit des moines. En situant ces différentes formes de violence laïque et monastique dans le jeu de la faide culturellement structuré, où la violence, mais aussi la représentation de la violence supposée de l'ennemi, faisaient partie des manœuvres acceptées, la question se pose : ce type de jeu politique et la culture de la faide qui le constituait ont-ils été créés juste au tournant du millénaire par les seigneurs laïcs et les chevaliers, soudain libérés du contrôle de l'État, ou ont-ils été élaborés plus lentement par les moines et par les laïcs, qui ont adapté progressivement des pratiques politiques plus anciennes et des catégories culturelles déjà existantes ?

Violence – faide – rituel – moines – chevaliers

Rethinking Violence : From 2000 to 1000

For the purpose of re-thinking questions about violence at the turn of the first millennium in the light of theoretical debates about violence as we approach 2000, this paper briefly considers not only the public physical violence of lay lords and knights, but also various forms of monastic violence, including verbal and ritual violence supposedly used by supernatural beings to avenge injuries to monks. By situating these different forms of lay and monastic violence in a culturally constructed game of feuding, in which the use of violence and the representation of an enemy's alleged violence were both recognized moves, the paper poses the question of whether this kind of political game and the entire feuding culture constituting it could have been rapidly created at the turn of the first millennium by local lords and knights suddenly freed from state control or whether monks as well as lay people constructed them more slowly by gradually adapting older political practices and pre-existing cultural categories.

Violence – feud – ritual – monks – knights

Médiévales 37, automne 1999, pp. 127-140

Robert DELORT

ENVIRONNEMENT ET MILLÉNAIRES

Il y a finalement peu de temps que nous avons créé et analysé le concept d'environnement et que nous l'avons distingué des concepts « nature » et « milieu », en l'étendant à l'ensemble du cadre naturel et social qui entoure l'homme ; et nous commençons à connaître, sinon l'environnement de l'an 2000, du moins les multiples questions qu'il pose dans le présent et les interrogations pour un futur proche : « global change », trou d'ozone, réchauffement climatique, pollution par l'ozone, les oxydes de carbone et d'azote, les combinés sulfurés, les chlorofluorocarbures... et, bien entendu, les conséquences planétaires (ou cosmiques) annoncées ou redoutées : montée du niveau des mers, mouvement des déserts, variations de la couverture végétale dans son extension et sa composition, cycle de l'eau et des précipitations, creusement des inégalités du développement entre pays, problèmes des épidémies, de la démographie...

Devant les ignorances du présent et de l'avenir, bien peu nombreux sont ceux qui pensent (ou peuvent) se tourner vers le passé pour y chercher quelques certitudes simples sur des processus qui se sont déroulés comme sur ceux que prévoit la problématique contemporaine. La période an 1000-an 2000, couvrant en gros l'essor de l'Occident et de la civilisation occidentale, peut convenir, pourvu qu'elle soit interrogée en projetant sur elle les connaissances scientifiques et les techniques actuelles d'investigation[1].

L'environnement a certes beaucoup changé, mais par son dynamisme propre tout autant que par l'action des hommes. Les échelles de

1. À défaut d'un ouvrage d'ensemble, nous possédons diverses études de détail permettant une approche de l'histoire de l'environnement physique ou humain durant le dernier millénaire : M. COLARDELLE (dir.), *L'Homme et la Nature au Moyen Âge. Paléoenvironnement des sociétés occidentales*, Paris, 1996 ; *Les catastrophes naturelles dans l'Europe médiévale et moderne*, B. BENNASSAR éd., Toulouse, 1996 ; *L'Homme, l'animal domestique et l'environnement*, R. DURAND éd., Nantes, 1993 ; *Les Malheurs des temps*, J. DELUMEAU et Y. LEQUIN éd., Paris, 1987. Les acquis scientifiques, les nouvelles interrogations et les progrès des techniques sont clairement et commodément exposés et résumés, chaque année depuis 1997, dans *La science au présent*, Paris, 1997, 1998 et 1999 (à paraître).

temps ne sont pas les mêmes quand il s'agit de l'environnement naturel mais c'est dans son cadre que s'inscrivent les avancées rapides de la culture ; et ses facteurs propres sont dans une perpétuelle variabilité, même si ses modifications d'ensemble semblent empreintes d'une sage lenteur, à un rythme millénaire ou multimillénaire. L'action humaine accentue ou retarde des évolutions en marche qu'elle ne connaît ou ne comprend souvent pas, sauf au moment où elle s'aperçoit qu'elle a contribué à les rendre irréversibles dans le temps des hommes.

Ce millénaire d'environnement a certes connu des changements majeurs, mais ces changements sont-ils dans la perception qu'en ont eue nos ancêtres ou dans les structures mêmes des facteurs dont ils ont subi l'action ? Et dans cette perception, ne faut-il pas distinguer la perception directe, souvent subjective, et la perception réfléchie, élaborée, construite, qui débouche sur un contexte mental, religieux, voire scientifique et visant à une certaine objectivité ?

La littérature occidentale, après l'an mil, comme le folklore ou les différents documents d'archives qui nous sont parvenus, nous donnent quelques échos de ce que nous appelons actuellement « environnement » et que nous livrent nos cinq (ou six) sens. Au premier chef : la vision, la description orientée de la nature et du contexte social tels qu'ils sautent à l'œil ; on en souligne les couleurs (surtout éclatantes), les traits du paysage vécu, le ciel clouté d'étoiles, la lune, les aspects ou les attitudes des animaux ou des personnes... L'audition est également privilégiée : chants d'oiseaux, nombreux et apparemment très appréciés, bruits des torrents, ressac, ton et nuances dans la voix des héros ou des interlocuteurs... Interviennent également le toucher (le dur, le mou, le tranchant, le tiède, le froid, la piqûre, la douleur) et le goût (aigre, amer, salé, sucré), à une époque où l'acide et le sucré n'avaient pas le succès acquis à l'ère du Coca-Cola. En revanche, l'olfaction semble bien peu exercée ; il y a certes les parfums du paradis et l'odeur répugnante de la putréfaction ; mais rien sur les senteurs de la cire, de l'encens, de l'huile, de la graisse, du bois ou de la résine qui brûle, rien sur le parfum des fleurs, du corps humain et bien peu sur les cosmétiques...

Sens de la nature

La nature est souvent perçue (ou interprétée) comme magique : autour des étangs, dans les vapeurs desquels, le soir, s'enveloppe la ronde des elfes ; près des sources fréquentées ou côtoyées par de belles dames ; dans les montagnes et rochers habités par des nains vindicatifs ou des géants stupides ; au creux de ces forêts sombres, mystérieuses, dangereuses, peuplées d'hommes noirs, de marginaux, de bêtes féroces ou monstrueuses, plus ou moins gérées par de pieux ermites. Cet environnement est donc parfois menaçant, et il faut se le concilier, d'autres fois bienfaisant, et on doit lui manifester sa reconnaissance et sa fidélité.

Ce sentiment païen se teinte de religiosité quand on voit dans cette Nature l'œuvre de Dieu, avec le sentiment que le Créateur a investi l'homme adamique de la garde, sinon de la maîtrise, de Sa Création.

Il y a comme une double composante dans ce sentiment de la Nature que nous avons hérité de notre Moyen Âge et que l'on peut voir déjà exprimé dans l'Angleterre élisabéthaine, mais qui s'épanouit avec Young, Klopstock, Rousseau, le mouvement romantique et dont on peut retrouver des retombées spontanées ou naïves, parfois quelque peu structurées dans les mouvements « verts » : dans l'attachement à une Nature qui en sait plus, qui console et qui guérit ; on s'attache à l'arbre, au *Tannenbaum* qui risque de mourir, à l'eau pure et claire qui murmure parmi les rochers, les fleurs, les oiseaux, l'herbe fine et touffue, dans un air vif et non pollué ; on s'adonne à la culture « propre » de produits « biologiques », « naturels ». Le magique a certes été peu à peu refoulé, plus ou moins consciemment par l'économique et le matériel ; mais leurs excès visibles raniment le sentimental, le sans prix, le regret du sauvage et du non-ordre ; le rejet de la foule compacte, bavarde, polluante, dans la mesure où elle va contre le calme, alors que jadis on aimait participer aux cérémonies religieuses, aux fêtes populaires ou tout simplement au « confort » qu'apportait un environnement familial ou social plus ou moins étroit, par exemple dans les cellules rurales assiégées par la forêt, l'humidité, les carences de toutes sortes. À l'heure actuelle peut manquer cruellement cette chaleur humaine dans les HLM, le corset de béton, l'abrutissement et l'usure du métro-boulot-dodo, dans l'isolement et l'angoisse du manque de travail, et l'on peut retrouver égards et solidarité dans des bandes ou à l'occasion de multiples matches, sportifs ou concurrentiels.

L'actuel « contre-espace de récupération », comme l'on dit dans le jargon des sociologues, est la nature, supposée encore sauvage, même si elle est totalement et profondément pénétrée par l'homme : montagne, mer, déserts, forêts, espaces « verts »... Les mentalités ont bien changé depuis l'an mil : la montagne était alors peu colonisée et plutôt répulsive dès que l'on atteignait la forêt d'altitude ou la mine ; les hauts sommets restaient inviolés ; l'océan n'était évidemment pas lieu de bains de mer, de sports nautiques et de jeux de plage ; riverains, pêcheurs, matelots redoutaient ses tempêtes, se défiaient de son immensité et aussi des étrangers, des ennemis qu'il pouvait amener : Saxons, Normands, Sarrasins, Turcs, Barbaresques... la liste est longue. Et villages ou ports s'installaient rarement en bord de mer, mais plutôt sur des buttes, vers l'intérieur ou alors le long des fleuves, et pas seulement en raison des marées qui auraient provoqué un échouage à chaque reflux. On fuyait les déserts, où manquait l'homme, et la forêt, nous l'avons vu, n'était pas considérée comme un lieu de calme, semé de fleurs et de chants d'oiseaux. Seul le bois, autour des clairières cultivées, était mieux connu et apprécié ; les porcs pénétraient sous les feuillus, les bovins paissaient dans les sous-bois et bûcherons, menuisiers, cueilleurs de baies, amateurs de terre de bruyère ou de charbon de bois précédaient les défri-

cheurs... Il est vain de souligner ces différences de perception ou d'appréciation, même si la fin du Moyen Âge a découvert, en littérature comme en peinture, le « paysage » *(paisaje, paesaggio)* qui évoque un « pays » *(Landschaft, landscape)*, une étendue géographique avec tous ses aspects, embrassée par le regard d'un observateur qui apprend à le saisir. Il y a une autre continuité dans la manière dont la philosophie a de plus en plus profondément étudié la nature, naturante et naturée, et la *Naturphilosophie* après Spinoza et Schelling.

Mais surtout la conception chrétienne de la maîtrise de l'homme sur la nature a eu, à son terme, les retombées bien connues dans le monde déchristianisé du capitalisme triomphant ou du marxisme ex-soviétique. Cette maîtrise, cette tendance à la domination d'une nature dont l'homme estime pouvoir totalement disposer se fonde maintenant sur les sciences cognitives et les techniques qu'elles ont permis et permettent d'élaborer. L'environnement est alors perçu et étudié d'une manière qui se veut objective et universelle.

Spécialisations

À vrai dire, cerner un à un les principaux éléments constituant les facteurs de l'environnement ne peut être qu'une démarche préalable, dans la mesure où tous sont imbriqués, où tous agissent en même temps dans une complexe synergie ; personne ne peut maîtriser l'ensemble des connaissances nécessaires pour étudier globalement l'environnement, un ensemble qui comprend les sciences des structures, de la matière, de la nature, de la vie, de l'homme et de la société. Tout spécialiste risque d'être obnubilé par la science très pointue dans laquelle il passe pour exceller et qui faussera toute perspective générale. Il est difficile, par exemple, pour un théoricien de la tectonique des plaques, de penser aux conséquences, le long d'une côte en subsidence, de la modification de la salinité des lagunes et donc du changement des espèces d'anophèles (et des différents types de malaria dont ils sont vecteurs) et donc de l'évolution démographique dans la région, des endémies, épidémies, mortalités, migrations, mouvements de populations, réorganisation des cultures et de l'élevage, et même tri génétique et persistance ou renforcement de maladies modifiant les facteurs sanguins et pouvant atténuer le fléau (drépanocytose). Certains conscrits italiens du XXe siècle portent ainsi dans leur sang une conséquence, entre autres, de mouvements géologiques datant d'après l'an mil (!).

Un spécialiste de la pollution par les oxydes de carbone, en admettant qu'il ne soit pas structurellement lié au pool des pots catalytiques ou aux lobbies de l'atome et du tout électrique, n'a pas la possibilité matérielle, même si d'autres l'en ont rendu conscient, d'examiner en détail les conséquences possibles sur le phytoplancton océanique, sur la croissance accélérée des plantes dévoreuses de carbone (dites en C3), sur l'éventuel réchauffement de l'atmosphère, l'effet de serre, la for-

mation de nuages, l'augmentation consécutive de l'albédo terrestre (la nébulosité plus blanche qui renvoie alors une partie de la chaleur solaire), la pluviosité accrue mais aussi la fixation de ces précipitations par les calottes polaires, qui en s'épaississant tendraient à provoquer la baisse du niveau des océans alors que ceux-ci devraient au contraire enfler par expansion thermique (un liquide en chauffant augmente de volume) ou par fusion des glaciers continentaux... On voit, et également on commence à savoir, que seules des équipes de spécialistes (nombreux et compétents) peuvent envisager (ensemble) quelques pans à peu près cohérents d'un environnement (et de son histoire) où tout agit dans tout, où rien n'est cause principale et au sein duquel les récentes théories du chaos nous confirment la toute-puissance du hasard des confluences entre facteurs et des conditions initiales. C'est là un des premiers acquis pour l'an 2000. Par ailleurs, même si nous acceptons de « sérier » les questions et d'individualiser les facteurs de l'environnement en évoquant de manière générale les principaux problèmes soulevés, il faut signaler encore la difficulté de distinguer clairement les facteurs « géophysicochimiques » (dits jadis « abiotiques ») des « écobiologiques » (dits jadis « biotiques ») selon qu'ils font ou non intervenir les sciences de la vie, d'autant que l'action humaine s'exerce indistinctement sur eux pour les atténuer, les interpréter, les influencer... On le sait pour le cours des fleuves, le colmatage des lagunes, le ravinement des montagnes ; les microclimats sous l'influence des masses forestières absentes ou présentes, l'exploitation omnidirectionnelle des « ressources » pour le « confort » des uns ou la démographie galopante des autres.

Cosmos et astres

Seules les variations et les variabilités d'origine cosmique sont, comme en l'an mil et en tous temps, entièrement indépendantes des hommes (ce qui ne veut pas dire, bien sûr, que leurs conséquences ont été reçues passivement ou inconsciemment) ; notre curiosité était déjà fort sollicitée au Moyen Âge, mais nous pensons en savoir plus (et mieux) grâce à nos sciences et techniques, aux médias et aux modes façonnant l'opinion et, parfois, l'instruisant.

Nous passons pour mieux comprendre les phénomènes des « supernovae », ces étoiles massives qui explosent en nous envoyant avec leur lumière un flux de particules, dont nous ignorons toujours les effets sur notre planète et la vie qu'elle héberge. Depuis l'an mil, quatre ont été ainsi observées (en 1055, 1584, 1604 et 1987) mais nos astronomes ne cessent d'en découvrir de nouvelles, dont personne n'avait pu s'apercevoir jusqu'à présent. Même chose pour les comètes, parmi lesquelles une vieille connaissance, celle dite de Halley, qui, en 1066, a l'honneur de briller au cœur de la broderie de Bayeux et qui revient fidèlement, tous les 76 ans ou presque, figurer dans nos Annales. Aucune conséquence apparente sur notre environnement proche, de sa part ou de celle

de ses sœurs, sinon curiosité, crainte ou mythe. Rappelons cependant que des objets célestes n'ont jamais cessé de tomber sur notre sol et que l'un d'eux, au moins, celui de la Toungouska (1908), a ébranlé la Sibérie orientale et ravagé la taïga tout autour du point d'impact. Ce qui fait réfléchir à ce qui pourrait se passer si le prochain de cette taille frappait un territoire densément peuplé.

Notre environnement (lointain ou proche) est évidemment sous l'influence de notre étoile, le soleil, sans lequel il n'y aurait ni planète « bleue » (avec eau sous ses trois états, solide, liquide, vapeur) ni planète « verte » (assimilation chlorophyllienne, régulation des cycles du carbone, de l'oxygène, de l'azote). Son cortège de planètes peut alors influencer la nôtre (effet « Jupiter » sur les tremblements de terre, queue de Vénus et magnétisme solaire, effet boomerang des planètes alignées avec la terre et le soleil...) et notre satellite lunaire a mille conséquences sur les marées (marines et terrestres), la végétation, les éclipses, la vie (de la conception ou de la naissance à la pousse des plantes, au lunatisme ou aux loups-garous par lune pleine !). Mais, à la base de notre environnement naturel, nous savons maintenant mieux qu'en l'an mil l'influence des rythmes solaires. Les fameuses taches froides (6 000°), qui naissent aux pôles de l'étoile et vont disparaître vers son équateur en un cycle approximatif de onze ans, n'ont pas tellement varié dans leur périodicité depuis l'an mil ; c'est l'intensité des émissions solaires qui a été irrégulière. Tout le monde sait (ou suppose) maintenant qu'elles ont connu un « pic » entre le milieu du Xᵉ et le milieu du XIIᵉ siècle, contemporain et coïncidant avec l'essor de l'Occident (dont il ne saurait évidemment être cause unique ni même principale) ; une décroissance, plus marquée aux XIVᵉ et début du XVᵉ siècles, un petit rebond du milieu du XVᵉ à la fin du XVIᵉ ; un net affaiblissement de la fin du XVIᵉ au milieu du XIXᵉ, avec un minimum au début du XVIIIᵉ, périodes qui voient, certes les « crises » des XIVᵉ et XVIIᵉ siècles, mais aussi les « révolutions », agricole du XVIIIᵉ et industrielle du premier XIXᵉ siècle... On voit à quel point la variation de l'activité solaire peut être, dans ses conséquences, interprétée par des facteurs proprement terrestres et n'affecter qu'indirectement le devenir de sociétés humaines, dans un sens ou dans un autre.

D'autres événements astronomiques (course cahotante de notre planète sur l'écliptique, précession des équinoxes, rotation et variation de l'inclinaison de l'axe terrestre) n'ont guère d'influence sur la courte période, encore que le comput pascal doive en être conscient et en tenir compte ; mais la rotation des masses de fer et de nickel (un cristal unique ?) au sein de sa graine centrale est à la source du magnétisme terrestre, qui, largement influencé par le magnétisme solaire (et ses tempêtes) connaît des cycles propres de 700 ans pour l'inclinaison et de 500 ans pour la déclinaison, avec une décroissance d'intensité de 15 à 20 % depuis l'an mil ; nous ne nous en rendons guère compte mais notre environnement naturel, les plantes, par exemple, peuvent le ressentir ; elles poussent différemment suivant le champ auquel elles sont

soumises ; les particules cosmiques, piégées autour de la terre dans les ceintures de van Allen, peuvent passer plus facilement par des « fenêtres » plus largement ouvertes dès que faiblit le champ ; nous en subissons les conséquences indirectement et peut-être directement si nous admettons notre fameux biomagnétisme, signalé par le regretté Yves Rocard et mis en évidence par le sourcier (médiéval ou moderne).

Catastrophes

Les multiples influences du relief sont loin d'être immuables dans notre histoire, même récente ; il y a certes leurs aspects statiques, précisément étudiés et cernés par géographes et historiens. Il y a également les changements brutaux, voire instantanés dus aux séismes ou au volcanisme. C'est depuis l'an mil, après les quelques secousses carolingiennes sur l'axe rhénan, que se sont produits en 1348 le séisme de Villach et surtout, en 1356, celui de Bâle, dont les dégâts ont été considérables ; sur les bords de la Méditerranée ont été particulièrement dévastateurs, outre les séismes « byzantins » des XIIIe et XIVe siècles, ceux de Naples (1458) ou de Messine (1903), et ceux des XVe et XVIe siècles en Catalogne (Olot) et en Andalousie orientale (Almeria) qui ont ruiné un pays et interdit tout espoir de reprise à long terme en déplaçant les nappes phréatiques alimentant les mûriers, et donc en interdisant dès lors sériciculture et industrie de la soie. Le triste record mondial de la magnitude (échelle de Richter) semble même avoir été atteint en 1755 autour de Lisbonne. La France peut redouter des séismes, non seulement dans les Pyrénées mais surtout entre Aix et Menton, comme l'ont souligné les événements de 1910.

Il n'y a pas lieu de reprendre une histoire des catastrophes en insistant sur le volcanisme à éclipses du Vésuve, du Vulcano, du Stromboli et surtout de l'Etna, dont les émissions de laves sont moins destructrices que fécondes, dès que sont recolonisés les sols recouverts. Même les volcans islandais, à l'émergence de la dorsale médio-atlantique, ont eu des activités favorisant la colonisation de l'Islande, après la grande éruption du Laki (1783) dont les poussières ont obscurci durant deux ou trois ans les cieux de l'hémisphère Nord, comme d'ailleurs les explosions des caldeiras indonésiennes du Tambora (1815) et du Krakatoa (1883) ou le plus récent Pinatubo (1991), avec ses émissions particulièrement acides.

La tectonique des plaques ne cause pas seulement ces événements brusques ; elle se manifeste également par ces lents mouvements, particulièrement repérables le long des côtes, qui modifient le paysage et la vie des populations en quelques décennies, par alluvionnement dans les lagunes (ou recul du littoral), par accroissement des deltas et surtout par modification des « niveaux de base » davisiens, dont les conséquences se font sentir loin vers l'intérieur, jusque dans les hautes vallées. On peut prendre les exemples du Pô, de l'Adige, du Rhône, de l'Aude,

des Têt, Ter, Muga... ou tout autant du Tibre et de l'Arno, de Monte Circeo à Ostie, « Porto ». Pise, port souverain du XIIe au XIVe siècle, a dû peu à peu laisser la place à Livourne et Porto Pisano ; Narbonne a dû orienter l'Aude vers « La Nouvelle » et l'île de Sète a été amarrée au rivage, tandis qu'Aigues-Mortes perdait son fugitif éclat.

Des lagunes en voie de comblement (par exemple les étangs de Leucate et Salses) hébergent des moustiques, parfois porteurs de malaria (Ampurdan, Bas-Languedoc, Latium, Campanie), selon les époques et les réactions humaines. Là encore on ne peut se livrer entièrement au catastrophisme, malgré les épouvantables mortalités signalées par M. Ponti et Y.-M. Bercé dans les Marais Pontins parmi les jeunes descendus des montagnes et moissonnés en quelques mois. Mais il faut aussi penser aux réactions des hommes, tant dans l'installation sur des éminences, au-dessus de la basse plaine ou dans la bonification de marécages délétères que dans le remplacement des villes partiellement « déchues » par la modification irrésistible de leur environnement originel ; ou dans leur survie et leur triomphe sur des conditions naturelles obsédantes, comme Ravenne et surtout Venise au débouché du fossé Pô-Adige, entre l'an mil et notre époque.

Mouvements des eaux

D'autres facteurs naturels, issus des mers, fleuves ou glaciers, ont tout autant contribué à modifier notre environnement depuis l'an mil. Le cordon dunaire des Landes était déjà établi depuis l'époque romaine et les eaux douces de l'intérieur se frayaient difficilement un chemin vers des étangs ou des marécages, eux-mêmes en contact discontinu avec l'Océan ; mais le devenir d'Arcachon (XVIIe-XVIIIe siècles) ou celui de Bayonne (au XVIe siècle) ont été rythmés par l'alluvionnement littoral, les dunes accumulées et les fleuves vagabonds. C'est grâce à une crue de la Nive et à l'aide des hommes que l'Adour a pu percer définitivement jusqu'à l'actuel Boucau et rendre ainsi à Bayonne la première place au Labrador et à Terre-Neuve pour la chasse à la baleine et la pêche à la morue, conjointement avec Capbreton, resté près du Vieux Boucau et du lac « marin » d'Hossegor que le fleuve venait d'abandonner.

Rappelons les modifications du littoral océanique depuis l'an mil, telles que permet de les apercevoir la carte dressée à partir de 1988 : Gironde avec île d'Antros-Cordouan, vasières de la Seille et de la Charente, bref devenir de Brouage, difficile survie du profond golfe des Pictons (Marais Poitevin) et quasi-comblement de la Baie de Bourgneuf, Morbihan condamné, avancée des sables ou de la côte depuis la Somme, la Canche, l'Authie, l'Aa, l'Yser... et jusqu'au Schleswig, avec de considérables modifications des bouches de l'Escaut (Anvers), des Rhin-Meuse, de l'Ems, de la Weser (Brême), de l'Elbe... enfin déclassement de la ville phare du Moyen Âge, Venise du Nord développée peu après

l'an mil : Bruges. Ces modifications importantes sont dues essentiellement à des mouvements du sol, à des variations du niveau marin et à l'action des hommes, plus ou moins adaptée (digues de protection pouvant accélérer les atterrissements). On n'est plus tout à fait d'accord sur les causes profondes de ces transgressions flandriennes, de R. Blanchard à P. P. Pirazzoli ; en revanche la lente surrection de la Scandinavie et de la côte baltique semble bien en rapport avec la fusion de l'énorme calotte glaciaire, dont le poids avait « enfoncé » la masse continentale qui le portait ; la « remontée » a été en moyenne d'un mètre par siècle, ce qui a suffi, autour de l'an mil, pour exonder les chenaux par lesquels les bateaux vikings, au très faible tirant d'eau, pouvaient remonter à Sigtuna ou à Birka et c'est Stockholm qui prit la suite des cités du lac Mälar.

Des phénomènes, peu prévisibles et irrésistibles, tenant à des tempêtes et des vents dirigés vers des côtes plates, lors de marées hautes de vives eaux, ont frappé périodiquement ces littoraux et contribué à les modifier considérablement et de manière quasi instantanée. L'onde de tempête du début du VIIIe siècle a balayé la forêt de Scisy, amené la mer dans les marais de Dol et isolé le Mont qui devait porter, après l'an mil, la merveille de l'Occident dédiée à saint Michel ; celles du XIIIe ont passé par-dessus le cordon littoral de Texel, Terschelling et fait entrer la mer dans le lac Flevo devenu l'immense (3 000 km^2) Zuyderzee ; la fin du XIVe siècle a vu la création, entre autres, de la baie de la Jade, futur repaire de la Hochseeflotte, et la destruction de la ville de Rungholt, qu'une très récente marée basse a permis (1994) de retrouver et de fouiller... Ces ondes de tempête frapperont à nouveau ; les 30 et 31 janvier 1953, un terrible cataclysme a désolé l'Angleterre du Sud-Est et surtout la Hollande ; les travaux gigantesques entrepris depuis (écluses de la Tamise, digues spéciales aux Pays-Bas) ont difficilement résisté aux événements de 1995-96... et ne résisteront pas à la prochaine vague séculaire du XXIe siècle.

L'histoire des fleuves, poussée sur la période du dernier millénaire, de la Daugava balte jusqu'au Guadalquivir (même en excluant les fleuves russes, totalement bouleversés par les barrages soviétiques) met en évidence les modifications considérables dues aux facteurs de l'environnement (relief, précipitations, climat...) et à l'activité humaine : recoupement de méandres (Seine, Marais Vernier), déplacements d'îles (Rhin, vieux Brisach), changement de cours (Mincio arraché à l'Adige, bouches du Rhin autour de Dorestad-Utrecht...). Et n'oublions pas le réaménagement du confluent de l'Ill près de Strasbourg ou du réseau du Tessin autour de Milan et de Pavie, l'endiguement du Pô (parfois inefficace comme en 1994-95) et le détournement des fleuves autour de Venise.

Les facteurs « géophysicochimiques », dont nous venons d'évoquer les principaux, peuvent donc être, dans leurs actions et leurs conséquences, plus ou moins largement modifiés par les hommes qui les subissent. Il en est de même *a fortiori* des facteurs dits « bioécologiques » qui

sont, classiquement, couverture végétale, faune, hommes et communautés humaines, écologie générale.

Forêts

Les médiévistes, et bien des géographes, sont arrivés à prouver de manière convaincante que le paysage occidental actuel (ou du moins celui arrivé jusqu'au deuxième conflit mondial) avait été modelé ou créé durant les trois siècles qui ont suivi l'an mil ; de cette époque datent les villages, tels que définis par R. Fossier, les villes et les types de villes suivant les schémas indiqués par J. Le Goff et l'épanouissement du système agro-pastoral, défini par G. Bertrand à partir des *ager*, *saltus*, *silva* et porté par l'essor des défrichements aux dépens des marais, des basses pentes de montagne et surtout des forêts. L'histoire des forêts occidentales est particulièrement typique puisqu'elles ont considérablement varié dans leur extension comme dans leur composition. Recul considérable devant l'avancée humaine (XIe-début XIVe siècle) ; petite reprise (milieu XIVe-XVe siècle) ; avances et reculs du XVIe au XIXe siècle avec l'extension des campagnes mais aussi le triomphe du charbon de terre et l'avènement des bateaux et des charpentes métalliques. Au XXe siècle, la déprise agricole, le choc du « Waldsterben », les exigences déjà évoquées du « contre-espace de récupération » pour les habitants entassés dans des agglomérations monstrueuses ont protégé, créé, augmenté les superficies arborées.

Si elle a fortement regagné en extension, la forêt actuelle ne se présente cependant pas comme celle de l'an mil et a présenté un aspect différent suivant les époques : outre qu'elle est beaucoup plus pénétrée par les hommes, et par eux entretenue, elle ne possède plus les mêmes essences. Les espèces autochtones étaient déjà en perpétuelle évolution, rythmée par des antagonismes naturels ; espèces d'ombre contre espèces de lumière, hêtre ou noyer tendant à exclure tout autre feuillu, réclamé comme porteur de faînes mais tout autant exploité comme fournisseur de bois pour construction, meubles, charbon, chauffage ou fumée (saurissage des harengs) ; chêne très accueillant, au riche sous-bois, lui aussi recherché pour ses glands et la paisson des porcs, mais particulièrement exploité pour l'excellence de son bois. La récupération agricole de ces sols riches d'un humus accumulé sur des dizaines de siècles a également fait reculer les grands feuillus autochtones. Seuls les châtaigniers (dont, dit-on, les fruits spontanés apportaient sur un hectare autant de calories que du blé péniblement cultivé) ont été protégés et aidés en « terre de castanides ». Mais depuis le XIVe siècle, et surtout l'époque moderne et contemporaine, l'homme a compris la rentabilité des résineux : développement en 45-50 ans, cinq fois plus d'arbres serrés sur le même espace qu'un chêne unique pleinement développé en 120 ans (plus, ce que l'on comprend depuis peu, oxygène produit – mais aussi ozone – en plus grande quantité, aérosols salins mieux fixés, etc.). Les résineux,

jusque-là réfugiés dans les montagnes, sont donc partiellement descendus vers collines, plateaux et plaines, et l'acidification du sol qu'ils peuvent entraîner n'a plus d'impact sur l'agriculture, qui ne défriche plus et sait rendre tous les champs féconds.

L'*ager* n'a pas seulement vu son extension changer en fonction de celle du *saltus* et de la *silva*. La généralisation de l'assolement triennal (XIIIe siècle), l'ensemencement des jachères par les légumineuses (XVIIIe siècle), l'arrivée des plantes étrangères – pomme de terre (XVIIe-XVIIIe siècles), maïs (XIXe-XXe siècles) ou soja (XXe) – ont changé la composition des plantes qu'il porte ; en revanche son aspect ne s'est guère modifié et le paysage a gardé cette alternance typique des champs ouverts, des espaces clos et bocagers (surtout après les XIIIe-XIVe siècles), et des vignes, vergers ou cultures arbustives.

Faune

La faune sauvage qui demeure dans ces paysages a plus changé dans son extension que dans sa composition : l'aurochs certes a disparu sous les coups des successeurs de Dagobert ou de Charlemagne ; bisons et élans ont émigré de plus en plus au Nord et à l'Est ; le castor ne s'est péniblement maintenu que là où il a été protégé (Pologne) ou dans ses réduits, de l'Elbe aux affluents du Rhône. L'ours a été éliminé de Grande-Bretagne (probablement avant l'an mil, malgré ceux tués par Henri Ier dans son « parc » de Tavistock) et est devenu rarissime dans les montagnes d'Occident où il est, de notoriété publique, étroitement protégé – en particulier dans les Pyrénées françaises qui, en moins d'un siècle, l'ont fait passer du rang d'animal nuisible redoutable à celui de symbole ; le loup, tôt exterminé dans les îles (Angleterre, Sicile, avant le XIVe siècle) a pu survivre en meutes sans cesse reconstituées par les bêtes venues de l'Est, jusqu'au XIXe siècle et à l'accession du paysan aux armes performantes ; il est surveillé et protégé dans les Abruzzes et les pays cantabriques, une meute serait passée en France (1998). Sangliers, renards, chevreuils, écureuils, certains mustélidés, et la plupart des oiseaux (sauf grande outarde et tétras) sont restés communs et quelques nouveaux animaux sont apparus : le lapin a passé le Rhin peu avant l'an mil, l'Elbe au XIIIe (?) siècle, la Vistule au XIVe (?) et a atteint la Hongrie au XVe siècle ; il a colonisé l'Angleterre à partir des XIIe-XIIIe siècles. Citons encore le faisan, la carpe, diverses espèces de lombrics, de cafards, de fourmis apparues et diffusées à des dates beaucoup moins connues que celles concernant le phylloxéra (vers 1860) ou le doryphore (dans les années 1920).

Un seul mammifère sauvage a « explosé » en raison de son intelligent parasitage des communautés humaines ; le rat noir, présent par plaques, peuplées parfois bien avant le XIe siècle, semble avoir profité de la multiplication des villes, des stocks alimentaires, de la carence de ses prédateurs naturels (mustélidés, renards, vipères...) attirés par

d'autres proies ou plus sévèrement combattus, ou du recul d'un compétiteur affaibli ; l'arrivée du surmulot (rat gris) au XVIII[e] siècle a séparé le domaine des deux espèces, mais rien n'a pu les endiguer, *a fortiori* les éliminer.

La faune domestique ne s'est enrichie que de quelques espèces : chat dans le courant du Moyen Âge, dinde au XVI[e] siècle, lapin au XIX[e] siècle. On note surtout l'apparition, ou la création, de races multiples dans les poulaillers, parmi les bovins, les porcins ou les moutons (d'après la qualité de leur laine) : et par-dessus tout chez les chiens, du saint-hubert (XI[e] siècle ?) au doberman et autres pitbulls, voire au pékinois ou au chihuahua. Il y a également un reclassement parmi les équidés, en très net recul (âne, mulet), et le cheval, la bête noble par excellence, a survécu surtout pour la boucherie et la compétition des pur-sang, au XX[e] siècle.

Risques

Il est aussi des organismes qui sont apparus ou ont réapparu en force durant le millénaire qui s'achève et qui pullulent dans notre environnement actuel, où ils sont bien mieux repérés qu'au Moyen Âge. Leur multiplication ou leur raréfaction a surtout dépendu des modifications de l'environnement en général, et particulièrement de l'environnement social et humain : les micro-organismes responsables de la lèpre (XII[e]-XVI[e] siècles) ont fini par régresser ou muter, mais non pas ceux de la malaria dont les seules variations concernent les régions de diffusion (Pays-Bas, Dombes, bords méditerranéens...) ou les époques de recrudescence ; la peste a sévi de 1347 à 1720 (environ), la syphilis a paru sous sa forme actuelle en 1493, la variole a repris aux XVII[e]-XVIII[e] siècles et la tuberculose au XIX[e] jusqu'au milieu du XX[e]. Le XIX[e] siècle a également vu l'apparition du choléra (1817), début des sept pandémies qui ont désolé le monde, moins peut-être que la plus grande fréquence des grippes après 1878, dont la terrible grippe « espagnole » de 1918, qui a tué entre 25 et 50 millions de personnes et qui peut revenir par le foyer chinois où coexistent, dans une étroite promiscuité, canards, porcs et hommes. Il n'y a guère de maladies nouvelles, mais des maladies « émergent » quand l'homme entre fortuitement dans leur cycle et que leurs germes s'adaptent à notre environnement. Le sida en est un sinistre exemple. Mais nous avons également des maladies dues aux mutations de société, comme le cancer, les maladies cardio-vasculaires, et, en route, l'Alzheimer.

On ne saurait s'étendre sur notre environnement social, totalement bouleversé par les occupations nouvelles, les exigences du sacro-saint « confort » à l'occidental, sur les mutations des populations et des mentalités, la longévité accrue, l'amour libéré et la fécondité contrôlée, l'explosion démographique du « tiers-monde », la répartition des richesses, le beau mythe du « développement soutenable »...

Personne, même les pires nostalgiques du passé, ne peut regretter l'environnement de l'an mil que nous avons perdu. Pour nous en tenir à la seule nature, rappelons simplement, après tant d'autres, que l'action humaine peut et a pu déclencher des réactions non prévues et irrésistibles de facteurs de l'environnement. La fin du XIIIe siècle a vu des sols trop pauvres et, malgré tout, cultivés rendre à peine la semence (et des forêts détruites modifier un microclimat, détruire un équilibre fragile). À l'heure actuelle, des surexploitations de tout ordre déclenchent des processus difficiles à maîtriser ; l'abus des antibiotiques sélectionne des souches de micro-organismes (voire d'animaux) résistantes, la trop grande utilisation des carburants fossiles fait augmenter la teneur de l'atmosphère en oxydes de carbone, comme les défrichements par le feu et les écobuages, tandis que le méthane, né des résidus humains, animaux, végétaux et des rizières, s'ajoute aux gaz à effet de serre issus de l'industrie ou du « confort », et risque de faire augmenter la température de l'entière planète et de profiter plus au Canada, à la Sibérie, et peut être à l'Occident, qu'aux « fourmilières humaines » des pays du Sud et du Sud-Est...

On peut certes se passer de réfrigérateurs à chlorofluorocarbures qui menacent l'ozone stratosphérique ; on peut essayer de ne plus contaminer les eaux par tous les effluents et germes, qui provoquent ou accentuent diarrhées, dysenteries, choléra, mais encore faudrait-il disposer des quantités d'eau douce et pure que réclamerait la simple hygiène alimentaire. Inversement il faut bien voir que les antibiotiques, trop souvent employés, certes, dans notre civilisation de consommation, ont sauvé et sauvent des centaines de millions de vies humaines ; que les gaz à effet de serre sont des produits de l'industrialisation du monde ou de l'extension des rizières, qui font vivre la moitié de la planète, ou des déchets des concentrations humaines et de la production de viande ou de lait ; les défrichements et cultures sur brûlis sont eux aussi indispensables à l'augmentation des ressources alimentaires disponibles... et il est difficile de supprimer automobiles, tracteurs, usines ou de restreindre la production électrique aux seules sources « propres », dont l'atome serait exclu en raison des risques et de la difficulté du retraitement global des déchets.

Un historien (ni personne) ne peut traiter de l'avenir, à la fois impossible à déterminer et pourtant indispensable à prévoir. Il est cependant le seul à disposer des quelques certitudes du passé et il peut indiquer, pour l'environnement par exemple, certaines tendances et évolutions naturelles en cours, dont on sait les effets et les réactions humaines qu'elles ont pu ou peuvent provoquer. Le passé nous prouve aussi l'extraordinaire ténacité de l'espèce humaine à maîtriser (et même à tenter de vaincre) son environnement ou à s'en accommoder, voire à vivre en accord avec lui ; donc de le comprendre et de prévoir à temps les réactions possibles. Peut-être nos enfants, ceux du Moyen Âge occidental, ne parleront-ils plus de l'« Umwelt », environnement dont leurs parents se sont considérés comme le centre, mais du « Mitwelt », cadre de vie où nous existons, avec beaucoup d'autres.

Robert Delort, 133, avenue Foch, F-94120 Fontenay-sous-Bois

Environnement et millénaires

L'environnement a changé en dix siècles, surtout selon nos critères scientifiques actuels, bien que notre sentiment de la nature porte maintes attitudes modelées au Moyen Âge. L'environnement change sous ses facteurs géophysicochimiques (influence des galaxies, du soleil, du magnétisme, de la tectonique, du volcanisme, des séismes ; du climat, des glaciations, du niveau marin, des ondes de tempête) ou dans ses facteurs bioécologiques (végétation, faune, microfaune, démographie...). Mais les variations naturelles sont interprétées par les hommes et souvent modifiées dans leurs formes ou leurs conséquences par l'agriculture, les grands travaux, l'aménagement du territoire – et aussi par des pollutions, des maladies émergentes, de nouvelles attitudes.

Environnement – climat – forêt – faune – maladies

Environment and Millenniums

The environment has changed in ten centuries, particularly according to our modern scientific standards, yet our perception of nature in many respects is still influenced by attitudes shaped in the Middle Ages. The environmental changes are due to geophysical and chemical factors (the influence of the galaxies, the sun, magnetism, tectonics, volcanic activity, earthquakes ; the climate, glaciation, sea levels, storm floods), or to bio-ecological factors (vegetation, fauna, micro-fauna, demography...). But the natural variations are interpreted by mankind and often modified in their forms or their consequences by agriculture, great construction works and town and country planning – and also by pollution, emerging diseases, new attitudes.

Environment – climate – forest – fauna – disease

Médiévales 37, automne 1999, pp. 141-150

Jean-Christophe CASSARD

CLOVIS... CONNAIS PAS ! UN ABSENT DE MARQUE DANS L'HISTORIOGRAPHIE BRETONNE MÉDIÉVALE

Le quinzième centenaire de la date présumée du baptême de Clovis et, par voie de conséquence, de la conversion du peuple franc au catholicisme a fourni matière à commémoration nationale de l'événement en 1996, doublée d'un regain d'intérêt passager pour cette lointaine époque. Par-delà l'agitation médiatique d'une « année Clovis » aux fastes à présent éteints, quelques livres de qualité et un colloque international resteront comme autant d'acquis jalonnant une étape d'importance dans la recherche historique. Bien entendu, de cette brassée d'études, l'Ouest de la Gaule n'est pas demeuré absent : deux synthèses firent à Reims le point de nos connaissances sur l'Armorique contemporaine du premier des Mérovingiens[1], et dans l'ensemble les vues pionnières de Léon Fleuriot[2] en sortent confortées[3].

Sans prétendre rouvrir le débat sur le fond de l'affaire du point de vue des Bretons (signèrent-ils bien un traité de coopération avec Clovis devenu chrétien et à quelle date ?), il ne me paraît pas trop tard pour revenir, non sur les événements eux-mêmes (ou plutôt les hypothèses que leur enchaînement soulève), mais sur leur retentissement dans la mémoire historique du duché.

Clovis ignoré des plus anciens textes

On sait que Clovis ne figure point dans les plus anciens documents armoricains, pour l'essentiel des Vies de saints rédigées au IX[e] siècle,

1. *Clovis. Histoire et Mémoire* (sous la direction de Michel ROUCHE), t. I, *Clovis et son temps, l'événement*, Paris, 1997, contributions de Noël-Yves TONNERRE, « L'Armorique à la fin du V[e] siècle », p. 141-155 et d'André CHÉDEVILLE, « Francs et Bretons pendant la première moitié du VI[e] siècle : avant la rupture », p. 899-915.

2. Léon FLEURIOT, *Les Origines de la Bretagne*, Paris, 1980, p. 177-184.

3. Michel ROUCHE, *Clovis*, Paris, 1996, notamment p. 187, 293-295 dans le texte et p. 540-543 (analyse d'un extrait de Procope de Césarée sur les *Arborikes* de tradition romaine) dans les annexes.

tandis que son fils Childebert, roi de Paris (511-558), y occupe une place de choix[4]. L'absence du père tient probablement au fait qu'il entretint peu de contacts, voire aucun, avec l'Église établie dans les limites des anciennes cités des Osismes et des Coriosolites, au contraire du fils qui développa en direction de son clergé, des moines en tout premier lieu, une active politique de séduction[5]. Cette absence milite aussi, soit dit en passant, en faveur d'une date tardive à assigner au « traité » conclu entre le roi franc et les chefs bretons que, contrairement à Léon Fleuriot qui le situait en 497[6], j'aurais plutôt tendance à repousser aux années 510 : soit après la victoire sur les Wisigoths ariens à Vouillé en 507 et, surtout, après la réception des insignes honoraires de consul accordés par l'empereur d'Orient Anastase, qui font d'un Clovis promu patrice l'héritier putatif de la puissance romaine en Gaule[7] – réception suivie d'un triomphe à la mode antique et mentionnée par Grégoire de Tours comme ayant eu lieu dans sa cité archiépiscopale en 508[8]. Cette date tardive impliquerait de surcroît que Clovis, décédé dès 511 à l'âge de 45 ans, n'ait guère eu le temps de s'occuper des affaires

4. François DUINE, « Mémento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne », *Bulletin et Mémoires de la Société Archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, t. XLVI, 1918, p. 253-457. Clovis ne paraît qu'une seule fois dans l'hagiographie, dans la première Vie de saint Melaine, alors que Childebert figure dans une douzaine de Vies de saints bretons : notices 224 et 225, p. 417-418.

5. Plus qu'au désir d'assurer la paix aux frontières occidentales de son royaume, on peut imputer cette politique d'apaisement au souci qu'avait Childebert, et la monarchie franque en général, d'affirmer une position tutélaire dans l'île : depuis 490 environ et la victoire du Mont Badon qu'évoque Gildas, les Bretons y avaient retrouvé une certaine prééminence militaire sur les envahisseurs germaniques et étaient donc devenus des partenaires à ménager. Concrètement, la bonne volonté de Childebert à l'égard des Bretons continentaux se traduit, d'après l'hagiographie armoricaine, par quelques cadeaux aux moines qui le visitent, surtout par son intervention pacificatrice dans les conflits civils qui divisent les immigrés entre eux et l'authentification des chartes et privilèges accordés aux abbayes. S'il n'est pas exclu, cependant, qu'en sous-main le roi ait attisé certaines rivalités intestines afin de se rendre indispensable aux partis affrontés, son image demeure très positive : aux temps carolingiens, il fait figure du bon roi par excellence, pieux et généreux, assez lointain pourtant pour ne pas imposer une autorité écrasante à l'Église provinciale.

6. Les clauses du traité supposé se déduisent pour l'essentiel des écrits de Grégoire de Tours (notamment l'absence de tribut à verser au dynaste franc, avec pour contrepartie l'abandon du titre royal chez les Bretons). La date de 497 ressort pour Léon Fleuriot de la remise en ordre de certains chapitres confus de Grégoire évoquant la carrière tronquée de Childéric, et de la prise en compte de la date conventionnelle de 496 pour le baptême de Clovis. Néanmoins Fleuriot ne repoussait pas une datation plus large, « aux alentours de 500 ».

7. Les Bretons d'Armorique, vraisemblablement descendants de cohortes recrutées par Rome dans l'île, entretiennent longtemps un sentiment d'appartenance à la romanité même si, bien entendu, le fond de leur langue et de leurs mœurs relève de traditions insulaires autochtones, « celtiques », que les Gallo-Romains rejoignent de leur côté à l'époque du déclin de l'Empire par la résurgence de leur substrat gaulois : Jean-Christophe CASSARD, « Sur le passé romain des anciens Bretons », *Kreiz*, n° 5, Brest, 1996, p. 5-32.

8. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, *MGH*, *Script. Rer. Merov.*, tome I, 1, Hanovre, 1951, livre II, chapitre 38, p. 99-102.

intérieures de la péninsule, et elle aiderait à mieux expliquer son inexistence dans la tradition monastique provinciale postérieure.

Le silence entourant le mari de Clotilde sera-t-il rompu dans les premières esquisses d'histoire bretonne ? Après l'an mil, les moines qui s'attellent à cette tâche ingrate n'écrivent pas encore des histoires au sens où nous l'entendons : les lois du genre les contraignent pour l'heure à présenter plutôt des chroniques universelles, débutant à la création du monde, englobant l'histoire biblique dans sa totalité, les temps héroïques de l'Église militante au déclin de Rome, avant d'en venir, enfin, à des faits mieux assurés. À une exception près[9], qui ne mentionne d'ailleurs ni le baptême ni, de manière explicite, la conquête des Gaules, la figure de Clovis n'apparaît toujours pas.

L'émergence d'un Clovis en demi-teinte

Un contexte nouveau se fait jour à la fin du Moyen Âge[10], peut-être dès avant la guerre de Succession, en tout cas, et de façon éclatante, vers 1400 à l'occasion de la compilation du *Chronicon briocense*, premier essai véritable de récolement des faits advenus aux siècles écoulés en Armorique bretonne. Sans renoncer par la forme à l'ambition de la chronique universelle (mais en y incorporant à dose massive la substance des récits historico-légendaires tirés de l'*Historia Regum Brittaniae* de Geoffroy de Monmouth, ainsi que d'autres traditions du même acabit), l'auteur anonyme du *Chronicon* puis ses épigones mieux experts, Pierre Le Baud et Alain Bouchart doivent répondre à la question lancinante de la nature des rapports qu'ont entretenus dans le passé les « roys, ducs et princes royaulx de Bretaigne » avec les rois de France de toutes les races, car les implications politiques de ces relations sont évidentes pour un duché désormais en mal d'émancipation. L'existence d'une dynamique et puissante historiographie royale, pour qui Clovis est une figure de proue[11], suffirait de toute façon, semble-t-il, à les contraindre à ne plus se taire à son sujet.

Si la *Chronique de Saint-Brieuc* rappelle le baptême de Clovis en son chapitre 31, elle le fait sous la forme d'une incise sans rapport ni lien évident avec le reste du texte : il s'agit là plutôt d'une note de

9. Dans la « Chronique universelle » compilée par les moines de Sainte-Croix de Quimperlé, au sixième âge du monde : « VDCCXII, Anastasius annis XXVII. Clodoveus rex Francorum Alaricum regem Gothorum bello vicit. Fulgentius episcopus doctor. Sanctus Maxentius claruit », Louis MAITRE et Paul DE BERTHOU éd., *Cartulaire de l'abbaye Sainte-Croix de Quimperlé*, Rennes-Paris, 1904, p. 99.

10. Jean KERHERVÉ, « Aux origines d'un sentiment national. Les chroniqueurs bretons de la fin du Moyen Âge », *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, CVIII, 1980, p. 165-206.

11. *Clovis, histoire et mémoire* (sous la direction de Michel ROUCHE), t. II, Paris, 1997, notamment les contributions de Colette BEAUNE, « Clovis dans les grandes chroniques de France », p. 191-211, et de Franck COLLARD, « Écrire l'histoire de Clovis vers 1500 », p. 249-275.

travail glanée au fil de ses lectures par l'auteur dans quelque ouvrage savant tombé entre ses mains car, rappelons-le, l'œuvre telle qu'elle nous est parvenue n'est pas achevée, constituée de bric et de broc avec des matériaux recueillis de-ci de-là, amalgamés dans un désordre certain. Visiblement l'historien anonyme n'a pas eu le temps ou le désir de rassembler dans un récit continu les éléments assez disparates qu'il avait collectionnés afin d'en proposer une version définitive mieux construite. Son rappel de la cérémonie rémoise[12] demeure fort succinct, mais s'avère assez exact au moins dans son exposé liminaire : l'année, 499 (qui a quelque chance d'être la bonne en dépit de la date officielle retenue par la République...), l'officiant (saint Remi), les conséquences du geste royal (la conversion des Francs).

Inséré entre la narration du baptême des Bretons sous leur roi Lucius mort en 156 (chapitre 30) et celle de la conversion des Normands en 912 venant après celle des Anglais grâce à Augustin, l'envoyé du pape Grégoire le Grand, en 597 (chapitre 32), ce sobre résumé suggère, par le simple rapprochement des dates et malgré les rechutes des Bretons dans le paganisme, une échelle des valeurs éloquente. Premiers dans la foi et assurés d'une tige royale déjà antique au temps où le roi des Francs recevait l'eau régénérante du baptême, les Bretons n'ont pas non plus à déplorer l'incident fâcheux que relève ensuite dans l'ordre de la cérémonie l'historien anonyme :

> Alors que saint Remi voulait le sacrer roi et l'oindre de l'huile qu'il avait consacrée, le diable brisa l'ampoule et répandit l'huile. Aussitôt les païens présents insultèrent le roi et saint Remi, disant que le christianisme ne valait rien et que le roi ne devait pas être chrétien contre la volonté des dieux qui venaient de briser l'ampoule. Mais aux prières de saint Remi, un ange du Seigneur descendit du Ciel, apportant un vase plein d'huile céleste dont fut oint le roi Clovis.

Imaginé par Hincmar dans sa *Vita Remigii* rédigée vers 878[13], le miracle de la sainte ampoule se trouve ainsi quelque peu malmené dans ses circonstances et amoindri quant à sa portée sacrale : loin de fonder

12. *Chronicon briocense/Chronique de Saint-Brieuc*, Gwénaël LE DUC et Claude STERCKX éd., t. I (seul paru), Rennes, 1972, chapitre XXXI, p. 92-93 : « Franci uero fuerunt facti christiani et conuersi ad fidem tempore Clodouei Francorum regis anno Domini CCCCmo nonagesimo IX°. Hic inter reges Francorum fuit primus qui credidit in Christo et fuit baptizatus a Beato Remigio. Et cum Sanctus Remigius uellet eum iungere in regem oleo sacrato ab ipso, Diabolus fregit uas et effudit oleum. Mox Pagani qui aderant insultabant regi et Sancto Remigio, dicentes quod christianitas nihil esset et quod rex non debebat esse Christianus contra uoluntatem deorum qui fregebant uas olei. Sed per preces Sancti Remigii, angelus Domini detulit de caelo uas plenum oleo caelesti, a quo iniunctus est rex Clodoueus ».

13. Laurent THEIS, *Clovis, de l'histoire au mythe*, Bruxelles, 1996, procure aux pages 91-92 une traduction de cet épisode célèbre où une colombe blanche apporte au célébrant la fiole contenant le saint chrême.

sur une grâce librement octroyée par le Saint Esprit l'essence même du pouvoir temporel de la nouvelle dynastie et l'élection divine du peuple qui la porte, l'intervention salutaire de l'ange tend à montrer à quel point la décision personnelle de Clovis demeurait fragile parmi des Francs attachés à leurs superstitions traditionnelles, et combien ces conquérants barbares demeuraient peu sûrs pour l'avenir. L'origine de l'anecdote rappelant la colère railleuse des païens impénitents, est sans doute à rechercher chez Guillaume le Breton[14], chroniqueur et chantre de Philippe Auguste au début du XIIIe siècle, qui, pourtant, n'y voyait pas de mal. Quoi qu'il en soit et quel que soit le cheminement des traditions populaires dont Guillaume se fait l'écho, le détournement du miracle fondateur de la mystique royale du sacre demeure sans vrai parallèle dans toute la littérature ressassée sur le sujet ; il n'aura d'ailleurs pas plus de postérité en Bretagne[15].

C'est que prévaut sur ce sujet délicat une très prudente retenue, ou plutôt une indifférence complète : Pierre Le Baud, dans la première rédaction de ses *Chroniques* présentées à Jean de Derval en 1480, ne parle même pas de la conversion de Clovis ! Le personnage n'y figure que par accident dans un chapitre où le futur aumônier de la reine Anne relève la difficulté d'accorder entre eux les vieux historiens français et bretons : résumant à grands pas des extraits traduits de Grégoire de Tours sur l'affaire Chramne[16], il mentionne seulement que « au temps du roy Clotaire & Childebert, son frère, enffans du roy Clovis, Conao, conte des Bretons, occist ses troys frères »[17]. Dans la seconde rédaction, amplifiée et précisée, de son œuvre, la *Compilation des Cronicques et Ystoires des Bretons*[18] achevée peu avant son décès survenu en 1505, Pierre Le Baud ne fait guère mieux : outre une fugitive mention du fait que saint Melaine aurait été un temps le conseiller de Clovis[19], le baptême du roi n'a toujours pas l'heur de figurer en toutes lettres, même si le personnage n'est plus ignoré complètement.

> Et en ce temps régnoit sus les Françoys le dessus nommé Clotaire filz Clovis le filz Chilperich dont a esté aussi parlé devant,

14. Laurent THEIS, *Clovis...*, *op. cit.*, p. 102. Chez Guillaume comme chez l'anonyme, c'est le diable qui fait tomber et se briser la fiole, provoquant les quolibets des Francs réticents au baptême.

15. L'état de délabrement du manuscrit unique qui nous est parvenu n'autorise aucune affirmation péremptoire sur la présence ou non de Clovis dans la *Chronique de Bretagne par Jean de Saint-Paul*, Arthur DE LA BORDERIE éd., Nantes, 1881.

16. GRÉGOIRE DE TOURS, *Histoire des Francs*, *op. cit.*, livre IV, chapitre 4, p. 126.

17. PIERRE LE BAUD, *Chronicques et Ystoires des Bretons*, Charles DE LA LANDE DE CALAN éd., t. II, Nantes, 1910, livre III, chapitre 37, p. 118.

18. PIERRE LE BAUD, *Compilation des Cronicques et Ystoires des Bretons*, D'HOZIER éd., Paris, 1637. Nous citerons le texte d'après le manuscrit conservé à la British Library sous la cote Harley 4371.

19. PIERRE LE BAUD, *Compilation...*, *op. cit.*, chapitre X, f° 53 v° : « Si ordonna Clotaire ung conte pour gouverner la cité (Rennes) et emmena avecques luy saint Melaine, lequel par avant avoit esté conseiller du roy Clovis son père. Et assembla celuy saint homme Melaine le concille que ledit Clotaire fist célébrer à Orléans (sic) ».

> et tenoit la pluspart des Gaulles qu'il avoit parties avecques Theodorich, Clodomire et Childebert ses frères, car scelon Sigibert (Sigebert de Gembloux) Clovis son père avoit occis Syagre (Syagrius) duc des Rommains et ainsi porté au droit des Françoys ce qu'il y avoit des Gaulles soubz la puissance des Rommains. Aussi avoit tué en bataille Allarich roy des Goths qui tenoit Gascoigne et avoit prins Thoulouse siège du royaume des Goths et dillaté celuy des Françoys jusques aux monts pirennés[20].

Ainsi s'insère dans la chaîne des temps l'image du conquérant des Gaules, avec les fils duquel les comtes bretons, héritiers directs, catholiques et légitimes du grand Arthur, composent, mais point encore celle du roi oint !

Chez Alain Bouchart (décédé en 1514) le silence redevient total : pour cet auteur la tige des rois francs paraît tirer son extraction de Clotaire Ier auquel l'empereur-astronome Héraclius aurait écrit « que il fist baptiser tous les juifz de son royaulme, ce que fut fait », puis Clotaire II et Dagobert son fils lui succèdent sans que le nom de Clovis ne paraisse ! Dans la foulée de son filleul passé aux oubliettes, l'infortuné saint Remi se trouve de même ignoré dans la liste des évêques qui « florissoi(en)t » en Gaule du temps d'Isidore de Séville en Espagne et de Bède le Vénérable en Angleterre[21].

Une abstention lourde de non-dits politiques

Le silence sur le règne, qui plus est sur le baptême de Clovis peut étonner : en aucun cas il ne saurait trouver sa justification dans l'impossibilité pratique d'accéder à la documentation minimale sur le sujet. Les historiens français et les premiers humanistes italiens le font bien, eux, en dépit d'un dossier textuel presque aussi mince, alors, qu'il l'est aujourd'hui[22]. Il faut donc que Pierre Le Baud puis Alain Bouchart aient fait le choix délibéré de se taire. L'explication ne peut que relever de la mauvaise volonté délibérée des deux historiens liés aux Montforts – qui pourtant écrivent pour l'essentiel après le mariage français d'Anne, alors que leur princesse se trouve associée par son état matrimonial à l'exercice du pouvoir souverain dans le royaume.

Certes, en parler n'était pas leur propos – tous deux s'accordent à déplorer la faible place réservée d'ordinaire aux Bretons dans les Histoires de France et s'attachent à combler cette lacune qui leur paraît constituer une injustice préjudiciable à la vérité – et, à leur décharge, ils auraient aussi pu arguer du fait que leurs sources armoricaines habi-

20. PIERRE LE BAUD, *Compilation...*, *op. cit.*, f° 52 v°.
21. ALAIN BOUCHART, *Grandes Croniques de Bretaigne*, Marie-Louise AUGER et Gustave JEANNEAU éd., Paris, 1986, t. I, livre II, chapitre CXXII, p. 285-286.
22. Franck COLLARD, *loc. cit.*, note 11.

tuelles ignoraient Clovis... Ces arguties ne suffisent cependant pas et il faut regarder ailleurs, dans le projet assurément politique qui est le leur, avec des nuances propres à chacun. Surtout par le canal des temps reculés, lesquels sont des temps fondateurs de légitimité au Moyen Âge, il leur incombe en effet d'étayer ce qu'il demeure des droits et libertés des Bretons à garder une personnalité collective fondée sur l'histoire et, plus spécialement, sur l'application orientée du principe d'antériorité entre les peuples et les régimes.

Dans l'île puis sur le continent, les Bretons doivent apparaître comme les premiers occupants de la terre bretonne, les premiers convertis à la vraie foi, les premiers détenteurs d'un gouvernement rehaussé des vertus impériales, la disparition d'Arthur éclipsant de douze bonnes années d'antériorité la survenue de Childéric ou de Clovis[23]. Autochtones malgré leur transmutation de Bretagne en Armorique, catholiques sans avoir connu pourtant de martyrs, disposant de rois illustres tandis que les chefs francs piétinaient encore le long du Rhin, « vrais Troyens » par la grâce de Brutus leur père et éponyme, Romains depuis que leurs ancêtres avaient accepté de composer avec l'Empire et même de le revigorer avec l'illustre Constantin[24] ou d'autres « consuls » moins connus comme Maxime et Constantin III... Ces paradoxes volontairement accumulés à la suite signent une ligne de faîte qui masque Clovis et ses Francs. Usurpateurs de la puissance romaine en Gaule, ceux-ci ont longtemps rongé leur frein, tenus à l'écart par des généraux compétents, dont des Bretons, avant de profiter insidieusement des opportunités à eux offertes par l'effacement de l'antique gloire de cette contrée romaine permis par la disparition du grand Arthur ! Dès lors la Gaule s'offre comme une proie tentante, promise à leurs pillages originels puis à leur établissement, partiel, dans des conditions mal établies[25].

Poussant jusqu'à l'absurde un raisonnement retors camouflé derrière une feinte naïveté, les deux chroniqueurs familiers de la reine Anne vont jusqu'à faire semblant de croire que les Francs n'ont pas conquis la Gaule et qu'ils ne sont pas devenus chrétiens quelque jour au terme d'une cérémonie insigne. Évacués de l'histoire noble ou presque, on les découvre, par hasard, établis aux franges de l'Armorique dans un passage faisant suite à de longs développements narrant par le menu les

23. PIERRE LE BAUD, *Compilation...*, *op. cit.*, chapitre IX, f° 49 r° : « L'an quatre cents quatre vingts quatre qui estoit le doze(me) après la mort du preux roy Artur ».

24. Par le biais de sainte Hélène sa mère, une princesse bretonne issue du lignage royal insulaire, Constantin le Grand se trouve rattaché à l'histoire mythique des ancêtres légendaires de la maison ducale, tandis que sainte Hélène fait l'objet d'une attention particulière à la cour des Montforts.

25. PIERRE LE BAUD, *Compilation...*, *op. cit.*, chapitre VIII, f° 48 r° et v° : « Mesmement que troys ans après celuy temps (le trépas d'Arthur), c'est assavoir l'an quatre cents saixante quinze, les françoys vindrent es gaulles pour les habiter scelon ledit acteur Sigibert, qui dit après que en l'an quatre cents quatre vins neuf Clodoveus leur roy, filz Childéric, transporta au droict des françoys tout ce qui estoit es gaulles soubz le droict des rommains. Et que l'an cinq cents quatorze le royaulme des françoys par tous lesdits lieux de gaulle dilaté et le gouvernement paciffié et confermé mourut led. roy Clovis et

succès d'Arthur[26] : la charnière était certes difficile à imaginer entre le mythe historico-légendaire et une trame chronologique mieux fondée, mais convenons que la ficelle est un peu grosse.

Le premier Mérovingien à émerger en pleine lumière sous leurs plumes est Dagobert, avec donc un bon siècle de retard, pour l'impérieuse raison qu'en son temps Iudicaël alla le rencontrer en son palais de Clichy et reconnut son autorité éminente : l'épisode, bien attesté par des sources authentiques, sert depuis de justificatif aux rois de France pour affirmer que de toute ancienneté les Bretons sont du royaume et que leurs princes ne sont que des vassaux de la Couronne, non des dynastes étrangers comme ils le prétendraient volontiers. Les Bretons ne répugnent pas non plus à leur rétorquer sur ce terrain, repérant dans Iudicaël un roi et un saint indiscutable, vraie illustration de leur dynastie dans sa branche armoricaine[27]. En tout cas, par le précédent qu'elle fournit à la polémique royale, la figure de Dagobert éclipse celle de son lointain et indistinct ancêtre, tout comme celle de Childebert la surclassait chez les hagiographes.

En définitive, Clovis ne saurait trouver sa juste place dans la mémoire historique du duché, écrasé comme il l'est entre l'image majestueuse entre toutes du roi Arthur des légendes, et l'aimable apparence de Childebert, son fils si débonnaire dans la conduite des affaires de l'Église péninsulaire. Enfin, le fait que les ducs de Bretagne ne soient pas des princes des lys (à la différence des ducs de Bourgogne) et que les Montforts ne revendiquent guère leur très lointain cousinage avec la Maison de France (par l'intermédiaire de Pierre Mauclerc à l'orée du XIII[e] siècle) renforce encore l'inutilité de Clovis dans la reconstruc-

Lothaire son filz partit le roiaulme avecques ses frères Théodoric, Clodomire et Childebert. Et régna Lothaire cinquante ans (...). Et d'aultre part comme dit est les françoys qui jà par deux foiz en avoient esté reboutez, l'une par Etius patrice rommain qui avoit submis les Bourgoignons, l'autre et la première par Nennius et Quintinius ducs de Maxime et gouverneurs de Victor filz dudit Maxime qui leurs fistrent repasser le Ryn si comme dit Grégoire de Tours en son second livre. Scelon Sigibert retournèrent en l'an quatre cents saixante quinze, non pas si comme il dit pour les gaster, mais affin qu'ilz leur fussent habitation perpétuelle. Et ainsi qu'il a esté dit ou premier chappitre en occupèrent partie. Et acquist Childéric leur roy Paris et tout le pais à l'environ jusques à Orléans qu'il print en l'an de nostre seigneur quatre cents saixante dix sept ».

26. ALAIN BOUCHART, *Grandes Cronicques...*, *op. cit.*, livre II, chapitres LXXVII et LXXX, p. 256 et 259 : « Les Gaulles estoient lors en l'obeyssance des Rommains et en estoit gouverneur ung tribun des Rommains nommé Flollo, qui estoit payen [...]. Et ne desplaise au cronicqueur moderne qui a escript en l'hystoire Charlemaine, disant qu'il attribue à fable la descense d'Artur es Gaulles et fonde sa raison pour ce qu'i n'en trouva riens en l'hystoire des Françoys : ceste raison n'est valable ne suffisante, car lors les Françoys n'estoient habitans en ce royaulme » ; chapitre CII, p. 276-277 : « Tantost après les gens des Gaulles sceurent la destruction de Artur et, par la prouesse de Marcomires duc des François qui lors estoit sur le Rin, furent peu à peu les Gaulles mises hors de l'obeissance des Bretons et subjectes soubz Marcomires et ses Françoys, lesquelz y retournèrent et encore y sont ».

27. André VAUCHEZ, « Le Duc Charles de Blois († 1364) et le culte des saints rois bretons du haut Moyen Âge », dans *Haut Moyen Âge – culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, Nanterre, 1990, p. 605-615.

tion du passé qu'effectuent pour leur compte Pierre Le Baud ou Alain Bouchart.

Avec tous ses défauts et toutes ses limites, le roitelet germanique, fourbe et sanguinaire, né à Tournai dans l'actuelle Belgique d'une famille d'anciens officiers supérieurs romains, unificateur poussif des Gaules, arrêté dans son effort bien avant d'atteindre les rives ensoleillées de la Méditerranée, devenu chrétien par calcul et le jouet de l'épiscopat catholique au moins autant qu'il ne jouait de lui, meurtrier de sa parentèle entière, et, pour finir, saint éphémère au firmament d'une France en proie aux tourments de la guerre de Cent ans[28], Clovis n'en reste pas moins un personnage de premier plan dans l'histoire européenne et son baptême un acte fondateur, au contraire de la victoire d'Arthur sur le géant Frollo à Paris qui, elle, n'était que songe creux ! Nier son existence ne servait à rien, mais l'évoquer était tout aussi inutile...

28. Colette BEAUNE, « Saint Clovis : histoire, religion royale et sentiment national en France à la fin du Moyen Âge », dans *Le métier d'historien au Moyen Âge. Études sur l'historiographie médiévale* (sous la direction de Bernard GUENÉE), Paris, 1977, p. 139-156 (repris dans Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985, p. 55-74).

Jean-Christophe CASSARD, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Faculté des Lettres et Sciences Sociales Victor-Ségalen, BP 814, F-29285 Brest cedex

Clovis... Connais pas ! Un absent de marque dans l'historiographie bretonne médiévale

Le personnage de Clovis n'apparaît qu'à la fin du Moyen Âge, et encore fort timidement, dans l'historiographie bretonne. À cette discrétion il y a des raisons historiques objectives – son manque d'intérêt pour la péninsule –, mais surtout des causes politiques : dans leur effort commun pour sauvegarder les libertés du duché, ses historiens choisissent d'exalter la figure du roi Arthur des légendes, souverain breton et chrétien, conquérant prestigieux, au détriment d'un Clovis rejeté dans l'ombre avec ses Francs tard-venus en Gaule, comme pour assurer aux Bretons une sorte de prééminence fondée sur leur antériorité dans la foi et la gloire des armes.

Clovis – Childebert – roi Arthur – historiographie – Montforts

Clovis ? Who's he ? A Figure of Renown Missing from Breton Historiography

The great figure of Clovis does not appear in Breton historiography until the later Middle Ages, and then only discreetly. The reasons for this neglect may be objective and historical – his lack of interest in the Peninsula – but above all political : in their common efforts to safeguard the liberties of the Duchy, its historians chose to exult the legendary figure of King Arthur – Breton sovereign, a Christian and a prestigious conqueror – instead of Clovis, cast into the shadows together with his Franks, latecomers to Gaul, as if to ensure a certain Breton pre-eminence founded on precedence in the faith and the glory of arms.

Clovis – Childebert – King Arthur – historiography – Montforts

Médiévales 37, automne 1999, pp. 151-163

Étienne ANHEIM

L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DU MOYEN ÂGE, ENTRE PRATIQUES SOCIALES ET DÉBATS DOCTRINAUX. REVUE CRITIQUE DE LA COLLECTION *VESTIGIA* (éditions du Cerf)

La collection *Vestigia*, actuellement dirigée par une équipe formée de Pierre Hadot, Ruedi Imbach, Alain de Libera, Dominic O'Meara et François-Xavier Putallaz, est née en 1988 d'une collaboration entre les éditions du Cerf et les éditions universitaires de Fribourg. Comme son sous-titre l'indique, elle a pour vocation de proposer des ouvrages d'« initiation à la pensée antique et médiévale », et compte aujourd'hui vingt-deux titres, dont plus de la moitié concernent le Moyen Âge. Il s'agit ainsi d'une importante entreprise éditoriale, d'autant qu'elle s'insère dans une politique plus générale des éditions du Cerf, qui développent depuis plus de deux ans une autre collection appelée « Initiations au Moyen Âge »[1]. Ces projets dépassent en fait le cadre d'une simple initiation, pour être également le lieu d'un dialogue novateur entre philosophie, théologie et histoire sociale. À ce titre, la collection *Vestigia* occupe une place à part dans le champ de l'édition universitaire, ne se contentant pas de mettre à la disposition du chercheur des sources et des études précises, mais proposant aussi, d'un volume sur l'autre, une réflexion d'ensemble sur les méthodes et les pratiques de l'histoire intellectuelle.

1. Les premiers ouvrages proposent des introductions historiques, comme *La Renaissance du* XII*e* *siècle* et *l'Essor des universités au* XIII*e* *siècle*, de J. VERGER et des analyses plus théologiques et philosophiques, comme les *Figures franciscaines* de F.-X. PUTALLAZ. On peut noter d'autre part la réédition d'un grand classique, *L'Amour des lettres et le Désir de Dieu : initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, de Dom J. LECLERCQ.

Rééditions, traductions, sources : un effort éditorial de divulgation

Les éditeurs et les directeurs de collection témoignent de la dimension internationale de la collection, confrontant plusieurs traditions universitaires ; et si Français et Suisses sont majoritairement représentés, on retrouve également parmi les auteurs des représentants des écoles allemande, anglo-saxonne, italienne et polonaise : sont ainsi mis à la disposition du lecteur un certain nombre d'ouvrages d'accès plus ou moins aisé.

Par exemple, le livre de Jean Jolivet sur Abélard, épuisé depuis longtemps, a fait en 1994 l'objet d'une réédition[2] revue et corrigée par l'auteur, permettant de retrouver une des meilleures introductions à l'œuvre du philosophe. Le plan de l'ouvrage est d'un grand classicisme (la vie/l'œuvre et la pensée/textes), mais l'ensemble reste très utile, en particulier par les jeux d'échos entre le commentaire des œuvres dans la seconde partie, et les larges extraits qui sont proposés ensuite.

Dans le même esprit, l'ouvrage de Juliusz Domanski[3] rassemble les textes de quatre conférences prononcées au Collège de France en 1990, dans lesquels le philologue polonais reprend la question du statut de la philosophie, activité purement spéculative pour les uns, art de vivre pour les autres. Ce problème, qui se pose de manière nette pour le monde médiéval à partir de la génération de Boèce de Dacie et Siger de Brabant, est ici remis en perspective, entre la pensée antique et l'humanisme renaissant. Domanski montre comment la conception antique d'une philosophie comme art de vivre s'est vue contestée d'abord par la christianisation patristique, puis par la « professionnalisation » de la scolastique universitaire. Selon lui, la Renaissance des XIVᵉ et XVᵉ siècles se caractérise précisément par un retour aux conceptions antiques, davantage orientées vers la dimension morale et pratique de la philosophie. On peut regretter que cette thèse ne soit pas approfondie : considérer la Renaissance comme une « restitution de la notion antique de philosophie » est problématique. Le danger est de sacrifier à l'image d'un Moyen Âge qui ne serait qu'une parenthèse intellectuelle entre Antiquité et Renaissance, en occultant les liens profonds entre pensées scolastique et humaniste, et en risquant d'être dupe des discours idéologiques des humanistes, qui ressemblaient sans doute moins qu'ils ne voulaient le dire à leurs devanciers gréco-latins. D'autre part, si le regain de la philosophie morale, avec Pétrarque par exemple, contraste assurément avec la tradition scolastique, le problème du passage de l'une à l'autre reste entier : pourquoi un tel essor à partir du XIVᵉ siècle ? Le

2. J. Jolivet, *Abélard, ou la philosophie dans le langage*, Fribourg, Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1994 [seule la date d'édition des différents volumes de la collection sera rappelée dans la suite de cet article].

3. J. Domanski, *La Philosophie, théorie ou manière de vivre, les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, 1996.

livre est trop court pour pouvoir aborder ces questions, mais son moindre mérite n'est pas de nous y introduire.

Une autre facette de ce travail de divulgation est la traduction d'ouvrages étrangers. Les travaux d'importants médiévistes, comme Kurt Flasch[4], ou Luca Bianchi et Eugenio Randi[5], ont ainsi pu devenir accessibles au lecteur francophone, venant parfois combler un retard important, comme en témoigne la récente traduction du livre de David Burr sur Pierre Olivi[6], au moment où cet auteur fait l'objet d'une attention particulière[7]. Si ce livre bien connu, écrit en 1976, présente un intérêt relatif pour les spécialistes de la pensée médiévale, la traduction permettra en revanche aux autres médiévistes de se familiariser avec un homme et une pensée qui sont au cœur des enjeux religieux, institutionnels et politiques de la fin du XIIIe siècle.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les sources tiennent une place importante dans la collection. La plupart des ouvrages disposent d'un bon appareil critique, ainsi que de nombreuses et longues citations. Certains livres vont même plus loin, constituant de vrais instruments de travail comme celui de Charles H. Lohr[8], ou proposant en appendice aux différents chapitres de véritables dossiers, comme le livre de Ruedi Imbach sur *Dante, la philosophie et les laïcs*[9]. Comme l'explique l'auteur dans sa préface :

> Fort de la conviction que le texte représente le noyau central d'une approche historique de la pensée du passé, [il a été] accordé une place privilégiée aux textes eux-mêmes qu'il s'agit de redécouvrir, de comprendre et d'interpréter. On ne s'étonnera donc pas de lire de longs extraits de ces textes dans le corps même des chapitres qui, pour la plupart, sont enrichis par un dossier de textes souvent traduits pour la première fois. Cette manière de procéder a notamment l'avantage de permettre aux lectrices et lecteurs de vérifier constamment les assertions de l'auteur[10].

On trouve ainsi d'importants extraits de Gilles de Rome, de Brunetto Latini, ou encore de Nicole Oresme, et bien évidemment de Dante, qui constituent une véritable petite anthologie sur le développement d'une philosophie laïque aux XIIIe et XIVe siècles.

Enfin, certains livres sont entièrement consacrés à la présentation de textes importants de la pensée médiévale. Jean-Pierre Torrell et

4. K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, 1992.
5. L. BIANCHI, E. RANDI, *Vérités dissonantes, Aristote à la fin du Moyen Âge*, 1993.
6. D. BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, 1997.
7. Voir par exemple le colloque de Narbonne (avril 1998), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, A. BOUREAU et S. PIRON éd., Paris, 1999.
8. C. H. LOHR, *Commentateurs d'Aristote au Moyen Âge latin/Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Fribourg, 1988.
9. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, 1996.
10. *Ibid.*, p. IX.

Denise Bouthillier proposent une remarquable traduction, accompagnée d'une introduction et d'un appareil critique, du *De miraculis* de Pierre le Vénérable[11]. L'ouvrage de Serge-Thomas Bonino[12], plus ambitieux, rassemble une traduction (pages 241 à 354), et un commentaire linéaire (pages 355 à 570) de la longue question 2 du *De Veritate* de saint Thomas, précédés par une copieuse introduction historique (pages 2 à 114) et théologique (pages 115 à 240) visant à replacer l'œuvre de Thomas dans la perspective de la théologie médiévale de la « science en Dieu » : se dessinent alors avec netteté des lignes de force de la réflexion scolastique qui permettent par exemple à l'auteur de revenir avec précision sur les rapports entre Thomas et Albert le Grand.

Le long développement sur les enjeux doctrinaux est quant à lui centré sur le statut de la science et de la connaissance chez Thomas. Serge-Thomas Bonino réussit ici une démonstration habile, en dégageant l'originalité de la position thomiste sur la connaissance d'un point de vue doctrinal, tout en proposant une analyse fine de la manière dont un tel texte s'inscrit dans le problème plus général des rapports entre philosophie et théologie au XIIIe siècle. Il montre que mener une étude théologique et philosophique précise n'est pas contradictoire avec une analyse des enjeux historiques du texte, mais peut au contraire apporter des éléments concrets et probants à l'historien qui veut éclaircir les conflits et les rapports de force dans les universités du XIIIe siècle, dont les querelles de frontières disciplinaires entre artiens et théologiens sont partie prenante. Les condamnations parisiennes de 1270 et 1277, ou encore les débats autour de Buridan et de la faculté des arts au XIVe siècle, appartiennent à ce même mouvement de mise à distance par la théologie d'une certaine pratique des arts libéraux – et inversement – dont il faut s'efforcer de saisir ensemble les aspects institutionnels et intellectuels. Ainsi, comme le montre l'exemple de l'ouvrage de Serge-Thomas Bonino, la collection réussit à lier synthèse pédagogique et interprétations novatrices.

Un accès commode à des recherches originales

Le diptyque consacré à Thomas par Jean-Pierre Torrell est lui aussi emblématique de cette volonté. Ses deux ouvrages peuvent se lire comme une introduction approfondie à l'œuvre de l'Aquinate, alternant aperçus synthétiques et analyses de détail. Le volume *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne, et son œuvre*, par Jean-Pierre Torrell[13], est le premier de la série. Il constitue un bilan bio-bibliographique très complet, constituant la meilleure synthèse actuelle sur le parcours du

11. J.-P. TORRELL, D. BOUTHILLIER, *Pierre le Vénérable, Livre des merveilles de Dieu (De miraculis)*, 1992.
12. S.-T. BONINO, OP, *Thomas d'Aquin, De la Vérité ou La science en Dieu*, 1996.
13. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne, son œuvre*, 1993.

dominicain. Le projet de l'auteur[14] est de ne pas se limiter à une biographie événementielle accompagnée de résumés doctrinaux, mais de tenter l'histoire intellectuelle d'un individu, associant étroitement le travail du théologien aux engagements sociaux, politiques et institutionnels de l'homme. Cet objectif est atteint, en bonne partie grâce à une attention méticuleuse portée aux sources, sociales comme intellectuelles. Contrairement à beaucoup de biographes, J.-P. Torrell expose à son lecteur le matériau qui étaie telle ou telle hypothèse quant au parcours de Thomas, désignant au passage toutes les incertitudes existant dans l'établissement des faits ou l'interprétation des doctrines. Chaque débat historiographique dans les études thomistes est l'occasion d'un bilan des recherches récentes, faisant de l'ensemble un guide utile dans l'immense bibliographie consacrée au docteur angélique.

Par exemple, le bilan effectué sur la datation de la *Somme contre les Gentils* fournit une belle illustration[15] de cette précision méthodique. L'auteur rappelle les problèmes d'établissement et surtout de datation des textes, confrontant les différentes hypothèses philologiques sans les séparer d'une étude doctrinale apportant souvent de précieux indices. Les éléments codicologiques (nous disposons de l'autographe pour un tiers de l'œuvre) témoignent d'une rédaction en plusieurs étapes, débutée à Paris en 1259 et poursuivie en Italie à partir de 1260. L'étude du vocabulaire aristotélicien permet d'affiner la datation de la suite, car le renouvellement rapide des traductions du Stagyrite a fini par constituer des strates identifiables : l'Aristote latin que lit Thomas en Italie après 1260 est différent de l'Aristote parisien des années 1250. Enfin, le contenu doctrinal, comparé aux autres œuvres de Thomas, permet de déceler des évolutions et des jeux de renvoi qui laissent conclure à une élaboration progressive de l'œuvre entre 1259 et 1265. La précision de l'analyse est la même concernant les circonstances de la vie de Thomas, comme en témoigne le passage consacré à Guillaume de Moerbeke[16], que la tradition historiographique a souvent voulu rapprocher de Thomas. Les hypothèses faisant état de liens privilégiés entre les deux hommes sont rappelées, pour montrer qu'il n'existe aucune source fiable attestant qu'ils se soient connus personnellement, ou que Thomas ait fait un usage spécifique des traductions de Guillaume.

Ce souci de précision n'est pas gratuit, et ces mises au point viennent toujours servir l'interprétation historique et doctrinale de Thomas : Torrell montre bien que l'histoire intellectuelle se construit au croisement des indices internes (codicologie, étude du vocabulaire, évolution de l'argumentation) et externes (sources universitaires, position sociale ou politique, déplacements géographiques). Il ne s'agit pas simplement d'un texte et de son contexte : l'œuvre et la trajectoire sociale de leur auteur se construisent l'une par l'autre.

14. *Ibid.*, p. XI.
15. *Ibid.*, p. 148-153.
16. *Ibid.*, p. 253-259.

Les réflexions sur ce que J.-P. Torrell appelle, après Y. Congar, « l'herméneutique » de Thomas, illustrent cette nécessité méthodologique. Dans certains ouvrages, Thomas s'explique sur sa démarche intellectuelle, en particulier lorsqu'il s'agit de commenter d'autres textes. Dans le *Contra errores Graecorum*, Thomas examine les positions théologiques des Pères grecs, à partir d'un florilège attribué à Nicolas de Durazzo. Beaucoup de citations du recueil ne sont pas authentiques, et le texte de Thomas ne donne pas vraiment lieu à une confrontation de grande ampleur entre tradition grecque et scolastique : d'un point de vue doctrinal, il s'agit d'un ouvrage de second plan. Mais J.-P. Torrell ne se contente pas de cette constatation[17] : il rappelle que la mauvaise qualité du florilège de départ n'a pas échappé à Thomas, qui s'efforce dans la première partie de son texte de clarifier les obscurités et les contradictions du recueil de Nicolas de Durazzo. Ce faisant, l'Aquinate livre au lecteur des considérations d'un grand prix sur sa méthode intellectuelle. Thomas expose ainsi que pour discuter des assertions d'un adversaire, il faut respecter certaines règles, comme clarifier leur signification tout d'abord, puis n'utiliser comme arguments que des autorités acceptées par celui qu'on veut contredire. C'est aussi l'occasion pour lui de préciser sa méthode d'exposition des *auctoritates*, ainsi que sa conception du rôle du traducteur : « tout en gardant le sens des vérités qu'il traduit, il doit adapter son style au génie de la langue dans laquelle il s'exprime ». Autant de remarques qui autorisent à parler d'herméneutique, ce qui est confirmé par d'autres œuvres.

À la requête du même pape, Thomas compose un commentaire des quatre Évangiles constitué par une suite de citations des Pères de l'Église, connu sous le nom de *Catena Aurea*[18]. Pour ce travail, il a également été obligé de réfléchir à l'utilisation de telles citations : il s'en explique en disant qu'il s'est permis à l'occasion de développer tel point obscur ou, au contraire, de résumer ce qui était inutilement long. On constate ainsi la capacité critique de Thomas à l'égard de la tradition, qui contraste avec l'image parfois donnée de la scolastique thomiste. La façon dont J.-P. Torrell exploite ces deux exemples est ici très intéressante : au lieu de les écarter en tant qu'œuvres mineures, il montre quel usage l'historien peut en faire, en confrontant leur contenu à leur milieu social de production. Replacées dans le milieu pontifical, ces œuvres éclairent les préoccupations d'une cour dont la vie intellectuelle a été mise en valeur par A. Paravicini-Bagliani[19]. Du point de vue de leur méthode, elles constituent des sources précieuses pour l'historien du monde universitaire, désireux de réfléchir sur la place des *auctoritates* dans la pensée et les pratiques intellectuelles du XIIIe siècle, mais aussi plus largement pour l'historien des mentalités, qui cherche

17. *Ibid.*, p. 179-181.
18. *Ibid.*, p. 200-206.
19. Voir en particulier A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spolète, 1991.

à saisir à la fin du Moyen Âge la construction de la conscience critique « moderne », en particulier à l'intérieur du milieu social des maîtres de l'université.

J.-P. Torrell prolonge sa réflexion sur saint Thomas dans un second volume[20], *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, dont le projet est un peu différent. La thèse de J.-P. Torrell est que l'importance majeure de Thomas dans l'histoire doctrinale de l'Église et dans la tradition philosophique occidentale a été telle qu'elle a fini par occulter la dimension spirituelle du thomisme. Son ouvrage tente donc de restituer toute la portée d'une piété étroitement liée à la rigueur intellectuelle du dominicain. Cette démarche paraît *a priori* plus éloignée des préoccupations de l'historien, mais ce n'est vrai qu'en partie. En effet, on retrouve toute la pertinence de la méthode qui consiste à partir d'analyses théologiques ou philosophiques extrêmement fines, pour arriver à mettre en évidence leurs liens avec les pratiques sociales du XIIIe siècle. En l'occurrence, le travail de J.-P. Torrell montre que des œuvres de type universitaire peuvent être utiles à une histoire de la spiritualité médiévale, au moins dans ce milieu, et que les dominicains gagneraient peut-être à être étudiés de plus près à cet égard, l'historiographie s'étant davantage intéressée à la spiritualité franciscaine.

Le livre de Serge-Thomas Bonino dont il a été question plus haut vient fournir un bon complément à ces deux volumes, en donnant l'occasion au lecteur de se frotter directement à un long texte de Thomas, auquel un copieux commentaire linéaire fournit un éclairage adéquat, l'ensemble rendant l'œuvre de Thomas accessible au chercheur non spécialiste de scolastique.

Autre exemple d'une étude originale, le livre d'E. Randi et L. Bianchi sur Aristote à la fin du Moyen Âge[21] est constitué d'une succession d'essais sur les enjeux intellectuels et culturels des XIIIe et XIVe siècles. Les auteurs tentent de rendre tout leur relief à des débats parfois caricaturés par l'historiographie, faisant apparaître une culture universitaire diverse, parcourue par les tensions et les contradictions, comme en témoignent les analyses portant sur la fameuse condamnation d'Étienne Tempier en 1277. On voit alors à quel point ce XIIIe siècle longtemps considéré comme la clef de voûte de la philosophie chrétienne médiévale est en fait le terrain d'affrontement entre plusieurs conceptions de la physique, entre diverses appréciations de la place de la théologie par rapport aux autres savoirs, enfin de lectures opposées des mêmes autorités, à commencer par Aristote. Mais ce que le livre expose avec le plus de netteté, c'est la nécessité de déplacer les frontières traditionnellement admises par la tradition universitaire, et ce de deux manières.

D'abord, en rappelant que les frontières disciplinaires ne sont pas les mêmes au Moyen Âge qu'aujourd'hui, et en en tirant les conséquen-

20. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, 1996.

21. L. BIANCHI, E. RANDI, *Vérités dissonantes, Aristote à la fin du Moyen Âge*, *op. cit.*

ces. La fragmentation du discours scolastique entre les disciplines contemporaines que sont la musique, l'esthétique, les mathématiques, la physique ou la théologie nuit à son intelligibilité d'ensemble : c'est ce qu'enseignent clairement les chapitres V, « l'impossible exactitude, science et *calculationes* au XIVe siècle » et surtout le chapitre VI, « harmonie, musique et théodicée entre le XIIIe siècle et le XIVe siècle ». En faisant tomber ces barrières, Randi et Bianchi révèlent toute la portée culturelle des débats théologiques sur l'infini ou sur l'harmonie préétablie.

Ensuite, en refusant la coupure entre les œuvres et leur contexte, et en posant la nécessité d'une histoire intellectuelle qui ne se borne pas à l'étude des concepts, mais qui étudie la manière dont ces concepts viennent s'inscrire dans des pratiques sociales données, c'est-à-dire apparaissent dans des milieux précis, et sont ensuite incorporés aux enjeux de la société. Par exemple, la réflexion théologique sur la toute-puissance divine peut être rapprochée des pratiques scientifiques, ou surtout de la pensée politique ou juridique de la fin du Moyen Âge, ce que confirment des travaux comme ceux de J. Chiffoleau[22]. Ce thème cher à E. Randi, abordé dans son livre *Il sovrano et l'orologiaio*[23], est ici illustré dans les chapitres III et IV, consacrés à la notion de *potentia absoluta* au tournant des XIIIe et XIVe siècles. Une fois leur signification historique restituée, les débats doctrinaux à l'allure parfois austère prennent une tout autre dimension.

La même démarche est à l'œuvre dans l'ouvrage de François-Xavier Putallaz, *Insolente liberté, controverses et condamnations au XIIIe siècle*, qui analyse les débats de l'université de Paris autour de la notion de liberté. Comme l'auteur le remarque lui-même, les études consacrées à la liberté au Moyen Âge ne manquent pas lorsqu'il s'agit d'en aborder les dimensions philosophiques, théologiques, juridiques ou encore sociales et politiques ; en revanche les chercheurs ont rarement tenté de lier les positions théoriques des penseurs médiévaux à leur propre position sociale : « cependant, malgré l'imposante littérature qui lui [la liberté] est consacrée, on commence à peine à élucider ce qui pouvait rapprocher l'idée que les penseurs de ce temps s'en sont faite et la situation sociale dans laquelle ils évoluaient »[24].

L'auteur refuse pourtant de schématiser et de systématiser les débats théologiques à l'université pour les faire entrer dans un moule sociologique. Il tente plutôt de mettre en lumière les jalons des controverses, de Siger de Brabant à Dante, en montrant comment les arguments intellectuels s'articulent aussi sur des rapports de force à l'inté-

22. Voir en particulier, dans l'attente du livre sur la lèse-majesté, J. CHIFFOLEAU, « Sur le crime de Majesté médiéval », dans *Genèse de l'État Moderne en Méditerranée*, Rome, 1993, p. 183-213.

23. E. RANDI, *Il Sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla « potentia absoluta » fra XIII e XIV secolo*, Florence, 1987.

24. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté, controverses et condamnations au XIIIe siècle*, 1995, p. VIII.

rieur de l'université ou plus largement à l'intérieur de l'Église. F.-X. Putallaz reprend par exemple les débats autour de la condamnation de 1277 : sans prétendre en transformer radicalement l'interprétation intellectuelle, il en donne un éclairage différent, montrant par exemple que la traditionnelle accusation de conservatisme imputée à Tempier doit être relativisée. En effet, dans la condamnation, Tempier s'en prend aux conceptions intellectualistes qui affirment le lien entre liberté et intellect, pour opposer à ce dernier la primauté de la volonté. On serait tenté de n'y voir que l'inquiétude d'un évêque théologien devant les audaces des théories de l'intellect développées à la faculté des arts depuis Siger. Mais l'auteur rappelle que les artiens défendaient cette position dans le cadre des conceptions aristotéliciennes sur l'unicité de l'intellect : Tempier, en défendant la volonté, défendait ce qui était alors perçu comme le siège de la singularité théologique et philosophique – car la volonté fait l'individualité, d'abord aux yeux de Dieu. À une époque souvent désignée comme celle de l'invention de l'individu[25], l'argument est notable : F.-X. Putallaz montre que finalement Tempier est lui-même à certains égards pris dans la construction de la modernité, et qu'il n'est pas si simple de désigner les « conservateurs ».

La position de l'évêque de Paris se prolonge chez des penseurs comme Pierre Olivi, et c'est ainsi que l'auteur est conduit à une seconde remarque sur la controverse. De Bonaventure jusqu'à Pierre Olivi, et même plus loin jusqu'à Ockham, il existe une continuité dans la pensée franciscaine. Dès lors, il est tentant d'analyser les débats intellectuels du XIIIe siècle aussi comme des conflits d'intérêt opposant franciscains et dominicains, et plus largement séculiers et mendiants. Sans vouloir y réduire les désaccords doctrinaux, ces logiques de groupe gagnent à être davantage mises en lumière avec les instruments de la sociologie des intellectuels, ce qui est déjà parfois le cas[26].

Ces exemples montrent que la collection *Vestigia* n'est pas seulement une collection de vulgarisation, mais qu'elle abrite des essais innovants, en particulier du point de vue de la méthode historique. Certes, les chemins balisés par ces philosophes ou théologiens ont aussi été empruntés par des historiens du Moyen Âge, comme Alain Boureau, Jacques Chiffoleau, Jacques Verger ou encore Jean-Paul Boyer. Reste que l'histoire intellectuelle, pour le Moyen Âge comme pour les autres périodes d'ailleurs, est encore souvent délaissée, mal dégagée encore de l'ancienne « histoire des idées » : de ce point de vue, les historiens ont tout à gagner à confronter leur démarche avec celle des philosophes et théologiens.

25. Sur cette question, voir P. BOUCHERON, « L'Historien et son autre : remarques sur la saisie de l'individu et la recherche historique », intervention au colloque « L'individuation dans les sciences sociales aujourd'hui » (Collège International de Philosophie, 6-7 décembre 1996), *Papiers du Collège International de Philosophie*, n° 42, p. 42-57, et en particulier la page 53.

26. Comme J. VERGER, *Les Gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997.

Méthodes et pratique de l'histoire intellectuelle

Au total, la plus grande force de la collection est sans doute sa cohérence : les ouvrages peuvent être considérés comme des études isolées sur des questions intellectuelles du Moyen Âge, mais on peut aussi les lire comme des fragments d'un projet d'ensemble, visant à définir une méthodologie pour étudier les questions intellectuelles, et à la mettre en pratique dans des études empiriques. Les « préfaces » et autres « avertissements » qui précèdent la plupart des volumes contribuent largement à une telle lecture. Ces textes, qui sont en fait essentiellement l'œuvre de deux directeurs de collection/auteurs, Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, font écho les uns aux autres et finissent par circonscrire des méthodes et des objectifs communs.

Dès 1992, R. Imbach et F.-X. Putallaz définissent ainsi le projet de l'*Introduction à la philosophie médiévale* de Kurt Flasch : « le présent essai s'efforce de jeter quelques ponts entre le rôle d'un livre et son contenu, entre la société et l'intellectuel, entre l'histoire "réelle" et la pensée, bref entre le visible et l'invisible »[27]. Cinq années plus tard, dans la préface au livre de D. Burr sur Pierre Olivi, la démarche n'a pas varié : « c'est d'histoire intellectuelle qu'il s'agit. C'est pourquoi les enjeux doctrinaux de première importance apparaissent en articulation permanente avec les situations qui les ont provoqués[28] ».

Les livres s'efforcent de se conformer à ces prescriptions, et de construire une pratique, à la frontière entre histoire et philosophie. L'*Introduction à la philosophie médiévale* de Kurt Flasch est emblématique de cet effort. Le but de l'ouvrage n'est pas de proposer un résumé exhaustif de doctrines ou une galerie de portraits. D'emblée, l'auteur restreint son propos à quelques philosophes, ou plutôt à quelques textes philosophiques, choisis en fonction d'un seul critère, leur caractère polémique. Ce choix, qui peut sembler réducteur, s'avère en fait très efficace. Le livre propose treize chapitres qui sont autant de débats, d'Alcuin à Nicolas de Cues, en tentant à chaque fois d'exposer les enjeux doctrinaux, mais surtout l'insertion du conflit intellectuel dans des problématiques politiques, religieuses et sociales qui lui donnent tout son sens. Au total, l'ouvrage est bien sûr moins dense qu'un gros manuel de philosophie médiévale comme ceux d'Étienne Gilson ou d'Alain de Libera, mais il constitue un véritable essai méthodologique, dont l'historien peut méditer les suggestions.

La démarche rejoint ici un « classique » de l'histoire intellectuelle, l'introduction d'*Une Histoire intellectuelle de l'économie politique*[29] dans laquelle Jean-Claude Perrot tente de dégager les grandes lignes de ce que pourrait être une méthode en histoire intellectuelle. Écartant les

27. K. FLASCH, *Introduction à la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. v, préface de R. IMBACH et F.-X. PUTALLAZ.

28. D. BURR, *L'Histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, *op. cit.*, p. vi, préface de F.-X. PUTALLAZ.

29. J.-C. PERROT, *Une Histoire intellectuelle de l'économie politique*, Paris, 1992.

pratiques traditionnelles de l'histoire des idées, il propose de renoncer à l'opposition systématique entre texte et contexte, ainsi qu'aux notions de précurseur ou d'influence. Si le texte doit être pris comme point de départ, il ne faut pas oublier l'importance des choix faits par l'historien : trop souvent, l'histoire intellectuelle privilégie les grands textes, qui sont souvent hors normes, au détriment de la masse des autres écrits, moins fameux ou moins intéressants doctrinalement, mais non moins pertinents pour l'historien, comme les analyses de J.-P. Torrell sur les œuvres mineures de saint Thomas ont pu le montrer. J.-C. Perrot plaide pour une approche qui étudie en amont la genèse du texte, et en aval sa réception et ses usages. Ce faisant, il rejoint R. Imbach et F.-X. Putallaz en refusant de séparer « réel » et « représentation » : l'historien des idées doit aussi étudier les institutions, les situations sociales liées à l'émergence de questions intellectuelles, en songeant que les pratiques sociales participent pleinement à l'histoire de la pensée. Il n'y a pas de délimitation définitive qui pourrait séparer les représentations du reste de la vie sociale : les pratiques contribuent à inventer les théories, comme pour l'invention du Purgatoire et l'essor de l'usure, grâce à des allées et venues entre les usages sociaux et les réflexions des théologiens.

Toute la difficulté est alors d'arriver à dégager des interprétations qui ne se cantonnent pas à la théorie du reflet, où un milieu social engendre mécaniquement une pensée, qui serait le fidèle reflet de son temps. Le *Dante* de R. Imbach va tout à fait dans le même sens et doit faire face aux mêmes difficultés : l'auteur y donne d'ailleurs une formulation claire de sa méthode : « une histoire de la philosophie soucieuse de se conformer aux exigences les plus élémentaires de la recherche historique doit tenir compte du fait que les textes philosophiques ont été écrits en un moment et un lieu déterminés, qu'ils sont l'œuvre d'un individu. Bien plus, elle devrait se rendre compte que ces trois éléments, loin de n'être que des compléments accidentels, méritent une attention spécifique toute particulière »[30].

Il tente de montrer comment, à côté de la tradition scolastique universitaire, s'est constituée à partir de la fin du XIIIe siècle une « philosophie des laïcs », dont un des pivots serait Dante. L'intérêt majeur de l'analyse est de montrer le développement d'une « philosophie des laïcs », qui n'est pas une simple évolution intellectuelle mais qui s'enracine dans des mutations sociales. Au cœur de ces dernières, l'émergence des grandes cours qui forment une alternative à l'université (même si ce sont souvent les mêmes hommes, surtout au départ, qui vont de l'une à l'autre), et dans lesquelles de nouvelles formes de pratiques intellectuelles, liées à de nouvelles demandes (les laïcs, l'État moderne en construction) vont se faire jour. Il faut alors porter la plus grande attention au jeu qui existe entre sphère sociale et sphère intellectuelle : elles ne coïncident pas comme deux pièces de puzzle, il y a de l'écart entre

30. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, *op. cit.*, p. 87-88.

elles, à proprement parler du *jeu* – et c'est dans ce jeu que l'historien peut s'installer, pour analyser les liens complexes tissés entre les représentations et les pratiques sociales.

Ces observations valent pour nombre de domaines « réservés » dont les spécialistes entendent souvent faire l'histoire eux-mêmes, comme le droit, l'économie, les sciences, la littérature et les arts. Concernant la pensée médiévale, le chantier désigné est vaste : comprendre comment la scolastique a pu être un instrument de « rationalisation » de l'univers social, comment les transformations de la fin du Moyen Âge (développement de l'État et de l'économie modernes) peuvent être liées aux prémices de la Renaissance, et comment scolastique et Renaissance elles-mêmes sont imbriquées, voilà des questions qui restent largement à explorer. Les philosophes de *Vestigia* sont prêts à partager la tâche, aux historiens de savoir en profiter, pour prolonger leur travail : « les moyens conceptuels élaborés à ce jour par les philosophes et les historiens sont insuffisants : ils n'autorisent que des essais, avec des réponses partielles, étayées par les sources et les textes disponibles, mais dirigées aussi par de simples hypothèses ; le certain y côtoie le probable »[31].

31. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté, Controverses et condamnations au XIIIe siècle, op. cit.*, p. XIV-XV.

Étienne ANHEIM, Université de Versailles/Saint-Quentin-en-Yvelines, Département d'histoire, 47, boulevard Vauban, F-78035 Guyancourt.

L'histoire intellectuelle du Moyen Âge, entre pratiques sociales et débats doctrinaux

La collection *Vestigia* rassemble des études sur la pensée médiévale. Certains ouvrages sont des rééditions, ou des traductions de livres étrangers et de sources médiévales, mais on rencontre surtout beaucoup de textes originaux, tant des synthèses que des études thématiques. Le plus grand intérêt de l'ensemble réside dans le projet général de la collection, qui vise à rénover l'histoire intellectuelle dans le sens d'un plus grand dialogue entre histoire et philosophie, proposant finalement une méthode originale pour confronter enjeux sociaux ou politiques, et analyse doctrinale.

Histoire intellectuelle – philosophie – théologie – Saint Thomas d'Aquin – Aristote

The Intellectual History of the Middle Ages, Between Social Practices and Doctrinal Debates

The series *Vestigia* offers a collection of studies on medieval thought. Some of the works included are re-issues or translations of books in foreign languages and from medieval sources, but many are original texts ; syntheses as well as thematic studies. The main interest of the collection resides in its general project which aims to revive intellectual history by encouraging the dialogue between history and philosophy, and finally proposes an original method of confrontation between social or political stakes and doctrinal analysis.

Intellectual history – philosophy – theology – Saint Thomas Aquinas – Aristotle

Médiévales 37, automne 1999, pp. 165-185

NOTES DE LECTURE

Sylvain GOUGUENHEIM, *Les Fausses Terreurs de l'an mil*, Paris, Picard, 1999, 231 p.

Le présent numéro de *Médiévales* et spécialement le débat e-mail qui l'ouvre attestent, s'il en était besoin, l'acuité du débat actuel autour de l'an mil et de ses peurs réelles ou supposées. Le titre du livre de Sylvain Gouguenheim annonce d'emblée de quel côté se situe l'auteur : résolument dans le camp des « antiterroristes ». Lointain avatar d'une séance de travaux dirigés à destination des étudiants préparant le Capes et l'agrégation d'Histoire à l'université de Paris I, la recherche menée par l'auteur est pédagogiquement exemplaire. Son propos est de donner au lecteur, professionnel ou non, les moyens de penser par lui-même et de prendre une position personnelle dans un débat où les pièces à conviction sont souvent tronquées, surinterprétées, peu contextualisées. Pour fournir à chacun l'ensemble des pièces du puzzle, l'auteur adopte une démarche à double entrée permettant d'incessants allers et retours entre les constructions historiques des modernes et les sources médiévales. Une rapide introduction sur la situation de l'Église et de la société chrétienne latine au Xe siècle – « siècle de fer » ou printemps du monde ? – a pour objet de poser une fois pour toutes les termes du débat sur la mutation de l'an mil. Suit un chapitre important sur l'historiographie des terreurs qui part de deux témoins tardifs, du XIIe siècle, Sigebert de Gembloux et Guillaume Godel (moine de Saint-Martial de Limoges, qui n'est pas un établissement cistercien !), jusqu'à la fiction littéraire exploitée par les historiens romantiques à la suite de Michelet, en passant par l'humaniste Trithem (1462-1516) et son éditeur Schegel (1690) et, surtout, le cardinal Baronius, qui est, à la fin du XVIe siècle, le véritable inventeur du mythe des terreurs. XIIe siècle et XIIIe siècle, tels sont les fondements des fausses terreurs qu'il convient de comprendre en contexte, avec, d'un côté, l'accès enfin possible à une lecture littérale – attestée depuis les années 1100 – du déchaînement, après mille ans, de l'Antéchrist annoncé par l'apôtre Jean, et, de l'autre, les âpres polémiques sur l'institution ecclésiale au cœur des affrontements entre catholiques et réformés. La suite est matière à une histoire très contemporaine. Les terreurs des historiens romantiques ont été durablement remisées dans les soupentes de la petite histoire par les maîtres positivistes de la génération de Ferdinand Lot. Il faut attendre les historiens français de la « révolution féodale », à commencer par Georges Duby, qui voit dans le passage au second millénaire un temps « d'inquiétudes diffuses », pour que les terreurs millénaristes reprennent de l'actualité chez deux médiévistes professionnels : Johannes Fried, qui voit en l'an mil un temps de suspens et d'attente, et surtout Richard Landes, millénariste survitaminé qui interprète la maigreur des sources comme une conspiration cléricale du silence.

Le cadre historiographique posé, Sylvain Gouguenheim rappelle quelques solides évidences. Le christianisme est une religion de salut et le lot éternel du

fidèle est de vivre dans une attente eschatologique. Le problème est de savoir si cette eschatologie est pour demain. La forte pensée d'Augustin a barré toute interprétation historique de la référence aux mille ans contenue dans l'Apocalypse de Jean. La thèse d'Augustin est suivie à la lettre (à de rarissimes exceptions près) jusque dans les années 1100. C'est le seul point sur lequel l'érudition impeccable de Sylvain Gouguenheim est prise en défaut ; il ne parle guère des commentaires médiévaux de l'Apocalypse et ne semble pas connaître les travaux de Guy Lobrichon en la matière. En revanche, il montre finement quelles manipulations à usage politique (Adson de Montier-en-Der) ou à des fins de réforme ecclésiastique (en particulier dans les milieux monastiques) peuvent être faites de ce texte certes intégré au canon chrétien mais qui a toujours senti la poudre. Une fois cette indispensable lecture théologique effectuée, il est possible de montrer que les terreurs de l'an mil sont en fait introuvables. On peut « compter les jours » (jouer du comput dans tous les sens) ou bien « guetter les signes » (le récapitulatif sous forme de tableaux p. 117-122 frise l'exhaustivité), l'an mil est décidément « sans inquiétude » comme le montre à l'envi la longue étude de pièces à conviction bien connues : Abbon de Fleury, Thietmar de Mersebourg, Raoul Glaber (voir le débat e-mail ci-dessus). L'intérêt de cette partie de l'ouvrage de Sylvain Gouguenheim est de passer en revue l'ensemble de ces pièces, de ne rien négliger (en particulier les mentions d'actes de la pratique type *appropinquante fine mundo*, sur lesquelles on peut gloser à l'infini) mais en ayant toujours soin d'en proposer l'analyse dans un large contexte. Du coup c'est une lecture d'ensemble de la spiritualité et des rituels de l'Église latine (mouvements pénitentiels, floraison érémitique, assemblées de Paix, christologie nouvelle...) qui est ici proposée, cette fin d'ouvrage développant largement les problèmes rapidement posés en introduction.

Dominique IOGNA-PRAT

Eva MAIER, *Trente Ans avec le Diable. Une nouvelle chasse aux sorcières sur la Riviera lémanique (1477-1484)*, Lausanne (Cahiers lausannois d'histoire médiévale), 1996, 461 p.

Sandrine STROBINO, *Françoise sauvée des flammes ? Une valaisanne accusée de sorcellerie au XVe siècle*, Lausanne (Cahiers lausannois d'histoire médiévale), 1996, 327 p.

Laurence PFISTER, *L'Enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin (1498)*, Lausanne (Cahiers lausannois d'histoire médiévale), 1997, 325 p.

Si les bûchers s'allumèrent dans toute l'Europe de l'âge moderne, les prémices médiévales de la grande chasse aux sorcières se firent d'abord jour dans l'arc occidental des Alpes. Dès les années 1430, en Piémont, en Dauphiné, en Savoie et dans la moitié ouest de la Suisse, apparaissent les premières traces de persécutions contre les membres supposés de sectes diaboliques vouées à la subversion de l'Église et de la société. Les études générales sur la chasse aux sorcières ne manquent pas ni, avec elles, les controverses autour de l'interprétation d'ensemble du phénomène. Mais toute la lumière possible est certainement loin d'avoir été faite sur l'émergence, au dernier siècle du Moyen Âge, du grand complot des adeptes de Satan, et sur l'essor de la répression qui, seule, donna son existence fantasmatique à la conjuration démoniaque. Cette genèse, plus difficile à cerner que les développements ultérieurs de la chasse, n'a encore

guère trouvé d'explication générale convaincante dans l'historiographie. Jean-Patrice Boudet, dans un article récent[1], a offert la seule synthèse (qui se veut provisoire) fondée sur une approche renouvelée.

Pour l'arc alpin, les connaissances ont progressé avec les recherches de Pierrette Paravy ou celles, moins connues en France, d'Andreas Blauert[2]. L'enquête continue actuellement avec les travaux, centrés sur les procès de Suisse romande, menés à l'université de Lausanne par une équipe réunie autour d'Agostino Paravicini Bagliani. La collection des Cahiers lausannois en poursuit la publication avec les trois présentes études de cas, issues de mémoires rédigés par des étudiantes de licence (c'est-à-dire de quatrième année, la licence correspondant, en Suisse, à la maîtrise de l'Université française). Le lecteur n'y retrouvera pas toujours l'ampleur de vue et la finesse d'analyse avec lesquels Martine Ostorero étudiait les procès abordés dans le volume précédent[3], mais chacune de ces trois contributions n'en est pas moins particulièrement utile.

Chaque ouvrage présente en effet un épisode répressif, éclairé par des recherches précises sur ses circonstances socio-politiques locales, avant de livrer les éditions intégrales des documents judiciaires et de pièces annexes, accompagnées de traductions. L'ensemble forme ainsi dans les trois cas un matériau très précieux. L'édition des sources est en effet si peu avancée que le recueil publié par Joseph Hansen il y a près d'un siècle est jusqu'ici resté la référence majeure des grandes synthèses. La chasse aux sorcières, par ailleurs, se décompose en milliers de persécutions distinctes dont chacune doit son déclenchement et son développement à des faisceaux complexes de facteurs, dans des situations locales contingentes et diversifiées. Phénomène paneuropéen, puisque tous les pays furent touchés d'une manière ou d'une autre, la persécution exige bien sûr des lignes générales d'explication. Mais chaque cas a son histoire propre et ne peut être renvoyé qu'après un examen large et minutieux de son contexte à une série de types, dont l'éventail reste encore à établir. D'où l'intérêt majeur de monographies approfondies comme ces trois études, attentives à rassembler toutes les données disponibles sur les arrière-plans des procès.

Mais le premier mérite de ces trois livres est de mettre pleinement à jour des faits mal connus et d'affiner ainsi la chronologie des persécutions en Suisse romande. Eva Maier édite sept procès tenus sur les bords du lac Léman, entre Lausanne et Montreux, de 1477 à 1484, et concentre son étude sur quatre d'entre eux. Laurence Pfister examine quatre affaires survenues au village de Dommartin, à l'ouest du massif du Jorat. Inaugurée par l'ouvrage de M. Ostorero, l'édition de l'essentiel des documents répertoriés pour l'histoire de la chasse aux sorcières dans le pays de Vaud médiéval s'approche ainsi de son terme, puisque la série sera complète après la parution prochaine du travail de Georg Modestin, consacré à des procédures menées vers 1460 sur les terres de l'évêque de Lausanne. Sandrine Strobino étudie, quant à elle, le procès d'une villageoise du Valais épiscopal, Françoise Bonvin, sous un angle très original. Ce qui a été conservé de la procédure forme en effet une documentation tout à fait extraor-

1. J.-P. BOUDET, « La Genèse médiévale de la chasse aux sorcières. Jalons en vue d'une relecture », dans N. NABERT (dir.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, p. 35-52.

2. La thèse d'Andreas Blauert propose une lecture d'ensemble des origines de la persécution dans ces régions (*Frühe Hexenverfolgungen : Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15 Jahrhunderts*, Hambourg, 1989).

3. M. OSTORERO, *« Folâtrer avec les démons ». Sabbat et chasse aux sorcières à Vevey (1448)*, Lausanne (Cahiers lausannois d'histoire médiévale), 1995 (voir la recension de Franco Cardini dans *Médiévales*, n° 31, automne 1996, p. 152-153).

dinaire : il s'agit d'un dossier de défense de l'accusée. D'autres affaires se trouvent partiellement mises en lumière par ces documents, qui comprennent des extraits de dépositions faites par trois sorciers brûlés au début de l'année 1467, dans les mois précédant la mise en accusation de Françoise.

La chasse aux sorcières se distingue des affaires de sorcellerie du XIV[e] siècle par ce trait essentiel : jamais isolés, les procès sont le plus souvent corrélés entre eux. La seule année 1467 voit au moins neuf procès dans le Valais. Les accusés de Dommartin, jugés en l'espace d'un mois, se dénoncent mutuellement. Les procès de la riviera lémanique, pourtant tenus pour la plupart à des mois ou des années d'écart, ont aussi pour fil directeur les nombreuses dénonciations qui réapparaissent d'une affaire à l'autre. Mais pour le XV[e] siècle, les cycles de persécutions sont difficiles à cerner, voire à déceler, étant donné le caractère très lacunaire de la documentation. D'après les allusions à d'autres affaires relevées par E. Maier dans les interrogatoires, ses sept affaires documentées s'avèrent ne constituer que les témoignages partiels d'une vague de répression nettement plus importante, dont l'ampleur ne peut guère être évaluée. Des hypothèses s'imposent alors pour resituer chaque procès dans la chronologie interne de la chasse, malaisée à reconstituer. La dernière affaire, qui intervient deux ans après la précédente, attesterait de l'essoufflement de la répression, si cet isolement n'est pas seulement un effet d'optique lié à l'état des sources.

Mais la vague de répression des années 1477-1484 s'insère elle-même dans un cycle beaucoup plus large, fait d'une succession de crises périodiques, puisque les procès se révèlent liés à ceux survenus une trentaine d'années plus tôt à Vevey. Ainsi Jean Poesiouz confesse-t-il en 1480 avoir été présenté à Satan vers le milieu du siècle par Pierre Reys, lequel était déjà cité comme complice en sorcellerie par un des suppliciés de 1448. E. Maier peut réunir dans les dépositions les indices d'une chasse intermédiaire qui aurait eu lieu autour de 1455, dont aucune trace ne subsiste dans les archives. Le même phénomène de récurrence à long terme est souligné par L. Pfister pour Dommartin, bien que les sources ne trahissent pas ici de lien explicite entre les épisodes. Avant les procès de 1498, le village a en effet connu l'une des plus anciennes chasses répertoriées pour le pays de Vaud, menée en 1438 par le premier inquisiteur permanent de Suisse romande, Ulrich de Torrenté. Quatre paroissiens sont à nouveau jugés entre 1524 et 1528[4].

Assemblée orgiaque réunissant autour du démon les sorciers qui lui ont fait allégeance, le sabbat, ou synagogue, comme disent ici les textes, occupe une place centrale dans toutes les confessions obtenues par les juges. Les pratiques démoniaques décrites prennent systématiquement à rebours les valeurs de la société et font souvent figure d'inversions des rituels chrétiens. Les accusés affirment avoir renié la Trinité et la Vierge, parfois gratifiée de surnoms injurieux, comme en renversement de la fervente dévotion mariale propre à la fin du Moyen Âge. Lors de leur première rencontre avec le démon, qui apparaît souvent sous la forme d'un homme cornu vêtu de noir, ses adeptes lui rendent hommage en l'embrassant sous la queue après sa métamorphose en monstre hirsute ou en animal, singeant ainsi dans l'obscénité le baiser liturgique. Le geste immonde, qui peut aussi renvoyer au rituel d'hommage vassalique, est renouvelé à chaque assemblée par les participants, selon les accusés de Dom-

4. L'analyse de ces affaires a fait l'objet du premier Cahier lausannois : Pierre-Han CHOFFAT, *La Sorcellerie comme exutoire. Tensions et conflits locaux : Dommartin 1524-1528*, Lausanne (Cahiers lausannois d'histoire médiévale), 1989.

martin. Il prend alors la dimension d'une anti-communion autour d'une eucharistie satanique, comme le suggère L. Pfister. Les sorciers profanent la Croix en la dessinant au sol pour la piétiner et cracher dessus, l'eau bénite en la jetant par-dessus leur épaule et, bien sûr, l'hostie, le plus souvent en la faisant frire – ce qui est l'occasion de miracles rappelant la toute-puissance divine. Il y a là des topoï issus de la persécution des juifs depuis le XII[e] siècle, tout comme celui des meurtres d'enfants, passage obligé de la plupart des aveux. Leurs corps décapités (car les têtes ne sont pas comestibles en raison de l'onction du baptême) fournissent le plat principal des festins anthropophagiques de la synagogue. Celle-ci baigne dans une atmosphère de contre-nature. Après un repas abondant mais qui pourtant ne nourrit pas, lorsque s'éteint la lumière sombre et froide d'un feu sans bois et de chandelles faites de graisse d'enfant, commencent des accouplements ici hétérosexuels, mais toujours *more brutorum*, c'est-à-dire *modo sodomitico*. Des actes de zoophilie sont parfois cités.

Messe diabolique, revers et concurrente de celle célébrée par l'Église en hommage au Christ, le sabbat s'avère, dans ces procès, être au cœur d'une démonologie obsédée par le complot. Célébrant la cohésion d'une contre-société dangereusement agissante, il est toujours nocturne et tenu dans des endroits déserts et reculés, ce qui permet d'accréditer l'idée d'une secte occulte. Ainsi prend sa fonction le vol des sorciers, moyen de transport magique sans lequel la tenue des réunions serait difficile à imaginer. Il s'effectue ici sur des bâtons ou des tabourets frottés d'un onguent fourni par le diable, quand les spectateurs ne voient pas apparaître un cheval noir prêt à leur servir de monture. Les sorciers, par le don d'une phalange de doigt ou d'orteil, ou encore par une morsure reçue du démon, portent dans leurs corps la marque de leur dévotion définitive, qui consiste à suivre un cahier des charges on ne peut plus simple : nuire le plus possible par des maléfices. Il s'agit surtout d'assassiner, souvent par le biais de poudres maléfiques, et de provoquer des catastrophes, notamment de détruire les récoltes en faisant tomber la grêle. Lors des synagogues, raconte l'un des accusés, chacun rend compte du mal qu'il a commis et le diable honore les plus performants.

Le caractère massif et endémique de la persécution est ainsi étroitement lié à la croyance au sabbat, support essentiel du fantasme accréditant une menace généralisée contre la Chrétienté. Ainsi naît la nécessité des chasses : tous les conjurés des assemblées maléfiques, qui vivent et nuisent en secret au sein de la société, doivent être démasqués. D'où le souci des juges de faire dénoncer ses complices par chaque sorcier, et la nécessité d'un archivage rationnel des noms obtenus. Ce dernier permet de nouveaux procès, donc de nouvelles dénonciations, et ainsi de suite, indéfiniment, jusqu'à ce que divers facteurs de lassitude, difficiles à discerner ici, mettent un terme au moins provisoire à l'auto-entretien de la machine folle. La dynamique interne des chasses de Suisse romande se révèle dans les sinistres mentions lisibles sur les couvertures des dossiers, témoignages d'une compilation soigneuse : *reperta sunt nomina accusatorum*... Relevant toutes les traces matérielles d'indexation, mais aussi d'utilisation des confessions pour mener des interrogatoires dans d'autres procès, E. Maier donne une belle étude des documents judiciaires comme outils de travail de l'Inquisition, pour conclure à la tenue d'un véritable fichier. Toute une technique de la persécution, élaborée depuis deux siècles dans le combat contre les hérésies, permet des recoupements entre les affaires, mêmes éloignées dans le temps ou dans l'espace.

La lecture de ces Cahiers lausannois fait ainsi sentir le caractère décisif de l'émergence du sabbat dans le phénomène de *take off*, pour reprendre

l'expression de Jean-Patrice Boudet, par lequel la répression ponctuelle des sortilèges se changea en chasse aux sorcières. Le mythe des assemblées occultes de conjurés donne toute sa spécificité à la sorcellerie telle qu'elle est ainsi persécutée, avec une intensité sans précédent. Une partie de l'historiographie a tendance à l'oublier un peu, en mettant souvent l'accent sur la continuité des pratiques magiques depuis la nuit des temps. Dans l'arc alpin, les débuts précoces de la chasse coïncident parfaitement avec l'apparition, au cours des années 1430, des cinq premiers textes théoriques ou narratifs connus évoquant une secte des sorciers. Sous la direction d'A. Paravicini Bagliani, M. Ostorero et Kathrin Utz-Tremp, un nouveau Cahier lausannois, intitulé *L'Imaginaire du sabbat*, offrira d'ailleurs très prochainement l'édition de ce corpus, qui inaugura une littérature démonologique bientôt abondante.

S. Strobino et E. Maier soulignent que les confessions des accusés se rapprochent particulièrement, même s'il ne peut être établi de dépendance directe, des descriptions développées dans l'un de ces textes, traité anonyme consacré aux *Errores gazariorum*. L'unité démonologique générale entre les confessions examinées dans les trois présentes études est flagrante. Déjà fixés dans les confessions de Vevey en 1448, les mêmes stéréotypes se retrouvent tout au long du siècle dans l'ensemble des procès menés dans les trois diocèses romands – où l'Inquisition, souvent associée aux juridictions épiscopales, a le monopole des poursuites, avant de le laisser aux tribunaux laïcs au XVIe siècle. Dès les premières persécutions connues, la formation du concept cumulatif de sorcellerie tel que l'a défini Brian Levack[5], par confirmations et enrichissements mutuels entre les théories livresques et les aveux reçus à l'issue des procédures, est donc ici très avancée – au point que l'hypothèse d'une forte primauté des premières sur les seconds dans l'essor de la persécution paraît s'imposer. Les éditions offertes par ces Cahiers lausannois pourront permettre de mener plus en détails des comparaisons nécessaires entre la démonologie romande du XVe siècle et les thèmes rencontrés ailleurs et à d'autres périodes.

Dans la ligne des travaux de Norman Cohn[6], tout porte à attribuer une part prépondérante aux conceptions des juges dans la production du discours des accusés tel que le donnent à lire les actes de ces procès. Sensibles aux questions cruciales touchant à la mixité culturelle du phénomène, mise en valeur naguère par Richard Kieckhefer[7], E. Maier et L. Pfister sont attentives à distinguer, dans les confessions, ce qui relève de la vision savante de la sorcellerie et les éléments issus des croyances qu'il est convenu d'appeler « populaires ». Qualifiant les accusés d'*heretici*, et non encore de *magi* ou *sortilegii* comme c'est déjà le cas en Dauphiné, les inquisiteurs font porter l'essentiel des interrogatoires sur le pacte avec le diable et sur le sabbat, manifestant en outre une grande attention à l'organisation interne de la secte, en particulier à sa hiérarchie. Ils se désintéressent clairement, en revanche, des détails divers qui viennent enrichir la trame formée par les stéréotypes et singularisent chaque confession. De même les maléfices avoués par les sorciers ne suscitent-ils guère de questions des juges.

À l'inverse, la conservation de l'enquête secrète menée contre François

5. Br. LEVACK, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, trad. fr., Paris, 1991.

6. N. COHN, *Démonolâtrie et Sorcellerie au Moyen Âge, fantasme et réalité*, trad. fr., Paris, 1982.

7. R. KIECKHEFER, *European witch trials : their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*, Berkeley-Los Angeles, 1976.

Marguet, hasard rarissime, permet à L. Pfister de constater la place exclusive des sortilèges dans les quinze témoignages à charge recueillis auprès de voisins et relations de l'accusé, parmi lesquels nombre de notables. Seuls les mauvais sorts jetés par le sorcier contre la personne ou les intérêts de tel ou tel ennemi sont évoqués. Un unique élément issu des motifs démonologiques invariablement développés dans les aveux apparaît cependant dans les dépositions, avec la prétendue présence de François Marguet dans une vigne, voire sa chute du ciel, au cours d'une averse de grêle. La réception dans l'imaginaire commun du thème du vol magique des sorciers au-dessus des nuages pour provoquer les catastrophes climatiques est confirmée par l'insulte que son neveu a naguère proférée contre l'accusé dans une dispute en lui reprochant d'*ire per nubes*. La diffusion progressive de la démonologie des juges, notamment par les lectures publiques des sentences et les sermons prononcés lors des supplices, trouve là une belle illustration. Elle est ici facilitée par le probable point de jonction entre la vieille croyance aux maléfices et la théorie livresque. Le vol des sorciers pour faire tomber la grêle est affirmé dans les *Errores gazariorum* et une sentence d'Ulrich de Torrenté, rendue contre un sorcier du même village de Dommartin dès 1438, peu après la rédaction du traité, comprend déjà ce chef d'accusation.

Mais cet indice de la contamination des discours sociaux par les théories savantes peut aussi, me semble-t-il, mettre sur la piste d'une certaine remise en cause de la notion de vision « populaire » de la sorcellerie, vision qui s'opposerait à la démonologie des juges parce qu'elle aurait une vie tout à fait indépendante de leur action. Les conditions de production des témoignages examinés par L. Pfister, aussi sincères et spontanés qu'ils puissent être, ne se différencient de celles des terribles aveux des sorciers que par une contrainte moindre, ou plutôt différente, exercée par le cadre judiciaire. Il va de soi que le contenu de ces témoignages est nécessairement influencé par le statut conféré par l'enquête au discours des témoins (ainsi les attestations de la présence de l'accusé dans un champ pendant les chutes de grêle visent-elles implicitement, mais de toute évidence, à suggérer aux juges de lui faire avouer des vols maléfiques). De la même manière, peut-on imaginer un type de source qui témoignerait de l'état d'une vision « populaire » de la sorcellerie et qui ne découlerait pas de l'existence même de la persécution, garantissant ainsi que son contenu aurait, tel quel, une existence sans elle ?

Quoi qu'il en soit, le différentiel est ici très important entre les conceptions rencontrées dans la population, proches des superstitions traditionnelles, et le contenu des confessions. Les juges ne se soucient manifestement que d'établir l'apostasie et l'idolâtrie des accusés, et de vérifier la validité de leur propre démonologie par les aveux extorqués. Rien ne vient suggérer l'éventuelle existence, dans les croyances communes, d'éléments proches de l'idée de sabbat, d'une secte des sorciers ou même de pacte avec le Diable. Ainsi les thèses de Carlo Ginzburg[8], qui propose de voir, dans ces stéréotypes structurant les confessions, des formations culturelles de compromis entre vieux fonds folklorique et culture livresque, ne semblent-elles pas opératoires pour analyser le développement de la persécution en Suisse romande, comme le remarque E. Maier.

C'est donc seulement par la procédure judiciaire que s'impose dans le discours des prévenus la démonologie des juges. On regrette d'ailleurs que

8. C. GINZBURG, *Storia notturna*, Turin, 1989 ; trad. fr., *Le Sabbat des sorcières*, Paris, 1992.

S. Strobino n'ait pas examiné dans les perspectives plus larges de l'histoire du droit les conditions juridiques exceptionnelles de la défense de Françoise (et dans celles de la scolastique l'argumentation sceptique de son avocat). Malgré les lacunes majeures de la documentation, les présents procès permettraient des analyses, plus développées que celles menées par nos trois auteurs, de l'*ordo* au terme duquel les accusés parlent la voix d'un pouvoir fantasmant, en la réprimant, sa propre subversion – dont l'histoire (fictive, de toute évidence) s'écrit alors jusque dans les détails circonstanciés de rébellions individuelles. Deux moments capitaux se situent aux extrémités de ces processus de construction de la vérité : l'introduction des instances et les aveux qui leur mettent fin. La torture est attestée pour la majorité des procès, intervenant toujours entre les dénégations que suscitent chez les accusés les simples interrogatoires, ou *monitiones*, et les confessions. Des phases d'isolement des prisonniers ou leur confrontation avec des sorciers déjà convaincus, qui réitèrent alors leurs dénonciations devant eux, sont aussi utilisées pour briser les résistances. Au préalable, l'ouverture du procès a fait intervenir la *fama*, rumeur de la culpabilité de l'accusé. Seule la *diffamatio*, qui peut aussi être constituée en droit par des dénonciations reçues de personnes précises, permet d'entraîner un individu dans l'inexorable engrenage. Dénoncée et torturée à deux reprises sans passer aux aveux, Françoise ne peut lui échapper, *purgata* et *deculpata*, que par la *revelatio sue bone fame*. D'autres accusés, quand il leur est arrivé par le passé d'être publiquement traités de sorciers, ont pris soin pour se mettre à l'abri des poursuites d'avoir recours, auprès des autorités, à la même vieille procédure de *purgatio canonica*, fondée sur l'attestation de la *bona fama*. Parce qu'elle se situe à l'articulation entre institution judiciaire et société, la *fama* constitue une notion juridique clef pour comprendre la chasse aux sorcières.

Depuis les premières persécutions, la répression de la sorcellerie a été pleinement intégrée parmi les données du jeu social : comme le suggère le titre du livre d'E. Maier, les populations de Suisse romande vivent désormais *avec le diable*. C'est le point fort de ces trois Cahiers lausannois que de montrer de façon très convaincante à quel point la société est toujours partie prenante de la répression, comme l'ont suggéré les travaux de Jeffrey Russel. À la lumière de reconstitutions prosopographiques minutieuses, faites notamment à partir des actes de reconnaissance des cens fonciers, les détails des interrogatoires et des confessions laissent entrevoir derrière la plupart des procès des règlements de conflits interpersonnels voire, dans un cas, politiques. Boucs émissaires rendus responsables de morts subites et de malheurs divers, les accusés sont d'abord victimes de mauvaises réputations dont l'entretien est une arme majeure pour leurs ennemis – mais la figure-type de la sorcière telle qu'elle se dégagera à l'époque moderne n'apparaît pas encore, puisque les sorciers ne sont ni particulièrement pauvres ou marginaux, ni majoritairement des femmes (pour sept sorcières, huit sorciers, si l'on considère l'ensemble des affaires traitées dans les présents ouvrages). Les rudes relations sociales, associées à une précoce législation persécutrice (dès 1428, les ordonnances des Patriotes ordonnent en Valais l'arrestation et la torture des personnes suspectées par la rumeur, même ancienne), semblent laisser à terme peu d'échappatoire à quiconque prête trop le flanc aux accusations. On peut ainsi douter que Françoise Bonvin, riche veuve dont les appuis sociaux ont probablement permis la libération, mais contre qui persistent pourtant par la suite les dénonciations, ait été définitivement *sauvée des flammes*. Mais l'atmosphère viciée de communautés villageoises fermées sur elles-mêmes ne suffit pas à créer par elle-même un *enfer sur terre*, comme le propose L. Pfister en développant, sans éviter quelques naïvetés et abus

d'interprétation, une lecture par trop univoque de la persécution. Les tensions sociales, dont rien ne prouve d'ailleurs qu'elles soient nouvelles à Dommartin, ne se résoudraient pas dans la répression de la sorcellerie si les institutions n'en créaient pas la possibilité par les théories démonologiques et les outils juridiques élaborés en son sein. C'est en cela que la chasse aux sorcières se devine intimement liée à l'émergence de l'État moderne : elle ressortit à un dispositif particulier entre institutions et société, par lequel le pouvoir trouve aussi son siège en ceux-là mêmes sur qui il s'exerce.

Julien THÉRY

Patrick BOUCHERON, *Le Pouvoir de bâtir. Urbanisme et politique édilitaire à Milan (XIVe-XVe siècles)*, Rome, École française de Rome, 1998, 653 p., 46 pl.

Issu d'un doctorat soutenu à Paris en 1994, l'imposant ouvrage de P. Boucheron s'attaque à un thème particulièrement stimulant : la politique urbaine des seigneurs de Milan, Visconti puis Sforza, et les entreprises de grands travaux princiers qui ont modifié le paysage de la capitale lombarde. S'appuyant sur un corpus de sources variées où dominent néanmoins, pour des raisons de conservation d'archives, les échanges épistolaires, l'historien tente de reconstituer les raisons et les modalités de la politique édilitaire des deux familles dominantes. Pour ce faire, il a organisé son travail en quatre parties : la magnificence princière, les agents de la politique ducale, les moyens de cette entreprise, enfin les dynamiques spatiales dans la ville qui permettent de mesurer échecs et réussites des projets. Il faut d'abord féliciter l'auteur pour cet effort de clarification de la démarche car il n'était guère évident, malgré l'extrême rigueur conceptuelle du projet, de faire tenir ensemble des informations et des sources somme toute disparates et qui impliquaient des échelles d'approche multiples. Le résultat est un succès ; le lecteur suit avec plaisir et admiration ces différents niveaux d'analyses fermement maîtrisés, même si l'on peut penser que des chapitres de la quatrième partie auraient pu être redistribués dans les trois parties précédentes. Les redites ou reprises de thèmes sous des éclairages différents, comme celles entre la première et la quatrième parties sur la dignité « romaine » de Milan ou les débats autour de la cathédrale, puis sur les différents usages de l'eau (3e et 4e parties) demeurent malgré tout secondaires au regard de la qualité de l'ordonnancement de l'ouvrage.

Le travail s'ouvre par une analyse des « textes sur la ville », c'est-à-dire par cette riche tradition milanaise de *laudes civitatis* remontant au moins au VIIIe siècle, mais revivifiée par Bonvesin della Riva au XIIIe siècle, puis Galvanno Fiamma (que P. Boucheron cherche à juste titre à réhabiliter). Examinant tous les thèmes de la gloire de la ville, l'auteur les croise avec les reconstitutions topographiques que ces textes historiographiques autorisent. On peut regretter que les extraits en latin, parfois longs, n'aient pas été traduits (quelquefois aussi mal recopiés comme les *effet* et *fuum* pour *esset* et *suum*, p. 111). Une place de choix est attribuée à l'urbanisme d'Azzone Visconti tel que le décrit Galvanno Fiamma, l'idée maîtresse de ces premiers projets consistant chez le seigneur non pas à subvertir mais à récupérer à son profit l'héritage symbolique et monumental de l'âge communal de la cité. On peut se demander toutefois si la volonté de donner un sens en tout point politique de l'action (et du souvenir historiographique) du prince ne nuit pas parfois à la démonstration. Ainsi le fait que

Fiamma rapporte qu'Azzone Visconti a achevé la muraille urbaine sans mentionner qu'elle avait été entreprise antérieurement devient le signe d'une « entreprise d'appropriation symbolique de la mémoire de la ville » (p. 125-126). Sans nier nullement que le texte puisse ainsi se lire, une interprétation plus « fonctionnelle » ou « pragmatique » reste plausible ; à tout le moins méritait-elle d'être suggérée.

De très belles pages sont ensuite consacrées aux monuments majeurs de l'urbanisme milanais du Quattrocento : le Dôme, bien sûr, dont P. Boucheron montre très bien combien il fut un enjeu de pouvoir entre le prince, généreux mécène mais sans grande « visibilité » artistique, et la Fabrique, tenue par la notabilité milanaise qui cherche (et parvient) à maintenir ce bâtiment sous sa coupe ; le château de Porta Giovia, symbole honni de l'urbanisme tyrannique ; enfin, la Ca' Grande, l'hôpital de Milan, conçu par la volonté de François Sforza et devenu un modèle architectural, « manifeste de l'art nouveau ». Derrière chacun de ces monuments, l'historien analyse les rapports de force à l'intérieur de la société milanaise entre son élite et le prince, mais aussi l'insertion internationale du pouvoir princier milanais à travers le jeu des influences artistiques.

Dans son examen des relations entre un prince et une ville, P. Boucheron ne s'en tient pas à une approche symbolique des projets et des réalisations ; l'un de ses mérites est d'avoir su dégager le développement des agents du pouvoir princier. La carrière de quelques-uns de ces conseillers et amis du prince est clairement présentée, notamment celle du tout-puissant et féal Bartolomeo Gaddio. Peut-être l'auteur aurait-il pu insister sur le fait que plusieurs de ces commissaires aux grands travaux ne sont pas milanais, indication précieuse sur une forme de prudence, voire de défiance, entre les Sforza et l'élite locale, que l'on retrouve dans d'autres domaines de la construction de l'État milanais, en particulier la diplomatie. Très symptomatique de cette situation ambiguë, le chapitre consacré aux magistratures spécialisées, en particulier l'Office des eaux et des routes, dont l'auteur rappelle qu'après 1415 tous ses membres sont milanais. Mais n'est-ce pas là le reflet d'une impossibilité matérielle pour le prince de contrôler l'ensemble des réseaux voyers et hydrauliques qui traversent des espaces privés où sont fermement installées de puissantes familles ? Et ce n'est pas un hasard si le prince cherche à doubler les institutions ordinaires peu compétentes ou indociles par des commissaires plus fidèles et zélés. Parmi ces commissaires apparaissent les ingénieurs ducaux. Une fois encore P. Boucheron révèle finement les enjeux politiques qui sous-tendent « la créativité administrative » du prince. Ces ingénieurs ont une charge non pas urbaine mais territoriale. Véritables *missi dominici* de la politique territoriale des Sforza, ils jouent une fonction arbitrale entre des intérêts communautaires souvent antagonistes (comme entre deux cités lorsque de vastes projets menacent l'intégrité du contrôle de leur *districtus*). Plus encore, la promotion des artistes-familiers du prince est un moyen pour ce dernier de court-circuiter l'épaisseur d'une administration difficile à manipuler. L'auteur analyse avec justesse la situation sociale de l'artiste-architecte et du prince. La *liberalitas* du prince fait la *libertas* de l'artiste (p. 346). C'est toujours le prince également qui peut par ses nominations d'ingénieurs accélérer des carrières que le cadre corporatiste rendait figées. Et l'on entrevoit ici encore la possibilité seigneuriale de passer outre aux traditions locales.

Reste que toute cette politique édilitaire a un coût. P. Boucheron n'élude pas la question même si la faiblesse des sources fiscales milanaises n'a d'égale que la faiblesse fiscale de l'État milanais ! Et l'auteur d'étudier tous les expédients par lesquels les Visconti puis les Sforza tentent de financer leur politique,

ou mieux de la faire prendre en charge fiscalement par les cités soumises, Milan au premier rang. Dans des pages très substantielles, il nous présente, documents fiscaux à l'appui, la répartition laborieuse et inachevée des impôts pour travaux collectifs, cet « envers honteux de la magnificence princière ». Une fois l'argent trouvé, il faut organiser le travail... et l'on retrouve la puissance économique de la Fabrique du Dôme dont les activités impliquent un contrôle de la production et de l'extraction de matériaux (le marbre notamment) très en amont de la construction. Mais derrière la Fabrique agissent des cartels de négociants privés qui dominent les circuits de production et de distribution. Dans tout ce secteur le prince est sans vraie possibilité d'intervention : le faible réseau de fours à briques publics et les allégements fiscaux en matière de transport de produits servant aux grands travaux publics sont les seules et insuffisantes réponses opposées à la concentration monopolistique de la Fabrique. Dans ce face-à-face entre un seigneur et les élites urbaines, il apparaît nettement que le vainqueur n'est pas nécessairement celui qui en « montre » le plus. Le lecteur aurait apprécié la mise en comparaison de ce relatif échec des Sforza avec d'autres domaines de l'intervention du prince : la diplomatie, on l'a dit, ou le recrutement du personnel politico-administratif, par exemple. Après tout, certains chroniqueurs tardifs n'attribuent-ils pas la défaite de Ludovico face à Louis XII au choix préférentiel du More envers les parvenus plutôt qu'envers les grandes familles locales ?

Pourtant, le XVe siècle passant, la théâtralisation du pouvoir du ducal va grandissant : mise en scène à travers l'iconographie, la sculpture, les fêtes, mais, nous rappelle judicieusement l'auteur, presque toujours dans des espaces privés ou réservés aux familiers princiers, singulièrement dans le Castello. Autrement dit, à la différence de l'art civique, l'art princier doit cacher et se cacher. Mais à Milan même, la difficulté ducale à s'imposer à la ville et à ordonner la ville est patente. Les résistances sont trop fortes. Aussi les Sforza vont-ils chercher ailleurs une terre d'accomplissement de leur idéal princier : ce sera Vigevano à mi-chemin entre Pavie et Milan. S'inspirant des études très récentes sur ce bourg devenu cité, P. Boucheron nous restitue toutes les étapes des transformations de cette utopie réalisée et devenue laboratoire urbanistique de la famille Sforza, qui accomplit là ce qu'elle ne peut faire pleinement en sa capitale.

Au total, un ouvrage foisonnant et riche qui alterne admirablement analyses à nouveaux frais et synthèses érudites sur des questions centrales de l'historiographie tardo-médiévale, car c'est de la construction de l'État qu'il est ici question, un État dont P. Boucheron se demande *in fine* à quelle nécessité sociale sa genèse obéit. En montrant les limites réelles à l'action urbanistique princière et le poids de l'oligarchie milanaise, l'auteur apporte une contribution magistrale à ce débat, même si demeure en suspens une question : si l'oligarchie milanaise a largement profité de la politique de grands travaux territoriaux autant qu'urbains des Sforza (comme avant eux vraisemblablement des Visconti), pourquoi les a-t-elle trahis si facilement et si fréquemment lors des guerres d'Italie et pourquoi n'a-t-elle pas concouru à la création d'une véritable capitale d'État régional ? Mais tel qu'il est, cet ouvrage... monumental est destiné à être un point de comparaison obligé pour toute étude urbaine ultérieure.

Patrick GILLI

Dominique RAYNAUD, *L'Hypothèse d'Oxford. Essai sur les origines de la perspective*, Paris, PUF, 1998, 416 p.

Écrit par un architecte spécialisé dans les questions d'épistémologie de l'architecture, publié dans une collection consacrée aux études sociologiques et traitant d'une question pour laquelle on dispose déjà d'une bibliographie imposante, ce livre ne semble pas à première vue destiné à faire partie des lectures prioritaires des médiévistes. Cependant, l'auteur de cet ouvrage invite le lecteur à adopter une autre perspective, en substituant au problème de l'invention, qui a jusqu'ici retenu l'attention des historiens de l'art, la question de la transmission culturelle dans la construction du système perspectif renaissant.

Contre les partisans des théories de la rupture, comme Panofsky, Raynaud se place dans la continuité de travaux récents, notamment ceux de J. V. Field sur Piero della Francesca, qui ont commencé à mettre en lumière tout ce que la perspective renaissante doit au Moyen Âge. Partant de ce constat jusqu'ici peu étudié dans le détail, Raynaud entreprend de cerner précisément les sources médiévales des traités renaissants sur la perspective. Cette tentative a pour préalable la réfutation de deux *a priori* classiques, l'un consistant à dire que les médiévaux parlent bien de perspective dans leurs traités d'optique mais dans un sens différent de celui de la Renaissance et l'autre faisant la distinction entre une optique médiévale qui serait purement théorique et une mise en pratique artistique caractéristique de la Renaissance.

L'étude de la construction de quelques tableaux permet d'éprouver cette distinction entre théorie et pratique. En effet, on a pris l'habitude de considérer que le système de représentation adoptant le postulat de la vision monoculaire, qui triomphe à la Renaissance, était le seul véritablement correct. Cependant, il existait aussi un système adoptant le postulat de la vision binoculaire, qui, s'il a été rapidement abandonné, n'était pourtant pas plus faux que le premier. C'est de ce second système que relèvent par exemple les perspectives de Giotto. D'autre part, la maîtrise de la perspective implique de posséder une technique de réduction des intervalles en profondeur. Or, alors que celle-ci était encore bien souvent fausse dans les tableaux du Quattrocento, il apparaît que Giotto disposait d'un mode de calcul correct dès la fin du XIIIe siècle, ce qui permet à Raynaud d'affirmer qu'il y eut bien une pratique médiévale de la perspective.

À partir de là, il entreprend de montrer, d'après les récits des expériences menées du XIIIe au XVe siècle, que la perspective se construit dans un constant aller-retour entre théorie et expérience : il faut donc en finir avec le débat qui voudrait trancher entre ces deux origines, et lier étude des expériences et étude des traités. Cette plongée au cœur des traités permet à l'auteur de développer sa thèse centrale : l'origine des réflexions du Quattrocento sur la perspective aurait pour source principale l'optique des franciscains d'Oxford, élaborée à la fin du XIIIe siècle.

Pour en convaincre son lecteur, Raynaud se livre à une analyse très fine des traités du Quattrocento, en particulier de leur vocabulaire. Il montre ainsi que ceux de Léonard de Vinci, Piero della Francesca, Lorenzo Ghiberti et Alberti, auxquels il ajoute le *Convivio* de Dante, qui fit une expérience de perspective avec Giotto, contiennent d'importants emprunts à Bacon, Pecham, Witelo, Barthélemy l'Anglais ou Pierre de Jean Olivi. Ainsi, lorsque les peintres du Quattrocento citent les auteurs antiques, ce n'est jamais directement à partir des sources antiques, mais à travers la lecture qu'en firent les Oxfordiens du XIIIe siècle et leurs continuateurs. La confrontation des traités de Léonard et de ceux de Pecham permet d'autre part de se rendre compte que les prétentions

du peintre à tirer toutes ses théories de l'expérience sont aussi illusoires que sa capacité, ou celle de ses prédécesseurs, à faire la synthèse de toute la littérature scientifique antique et médiévale. Tout au plus pourra-t-on regretter que ce volet intellectuel s'achève sur un passage quelque peu discutable et schématique du point de vue de l'historien, l'auteur tentant notamment d'expliquer la dissimulation renaissante des sources médiévales par le soupçon de gibelinisme qui pesait alors sur les premiers perspectivistes oxfordiens. Cette démonstration donne lieu à un tableau historique assez malheureux dans lequel l'ensemble de la période avignonnaise est assimilé au début du Grand Schisme, dont les prémices seraient à chercher dans les maladresses et les erreurs d'appréciation de Jean XXII vis-à-vis des franciscains... Toujours est-il que l'auteur nous livre ici une brillante et convaincante étude intellectuelle, toute la richesse de l'ouvrage consistant à la combiner par la suite avec une approche sociale de la diffusion de la perspective.

Pour débuter dans cette approche sociale des milieux « perspectivistes », Raynaud part de la question classique des liens entre perspective et humanisme. Il montre d'abord que les bibliothèques humanistes, comme celle du couvent San Marco à Florence, qui se constituèrent surtout dans la deuxième moitié du Quattrocento et qui renfermaient plus d'ouvrages stoïciens que de traités sur la perspective, ne purent servir de point de départ aux travaux des peintres « perspectivistes ». D'autre part, il entreprend de mettre fin au mythe de l'existence de rapports personnels entres peintres et humanistes, véhiculé par des auteurs comme E. Garin, qui défendit l'idée que la féconde collaboration entre ces deux milieux permit de faire avancer les travaux sur la perspective. En réalité, le statut social inférieur des artistes de l'époque, considérés comme de simples artisans, empêcha cette collaboration car les humanistes, qui étaient issus d'un milieu social élevé, méprisèrent longtemps les peintres. C'est justement pour tenter de faire oublier les liens étroits qui les rattachaient au monde des travailleurs manuels que les peintres rédigèrent des traités qui leur ouvrirent peu à peu les portes du cénacle, à une époque où les recherches sur la perspective avaient été menées depuis longtemps. Ainsi, l'humanisme fut moins lié à l'invention de la perspective qu'à sa diffusion auprès des mécènes.

L'abandon de l'humanisme comme facteur explicatif de l'invention de la perspective conduit Raynaud à chercher un facteur ou une « classe d'agents », selon son expression, qui aurait pu faire le lien entre perspective médiévale et renaissante : il choisit alors l'ordre franciscain en raison des liens qui existèrent entre cet ordre et les premiers auteurs perspectivistes. S'il convainc bien du fait que les premiers écrits théoriques sur la perspective furent d'abord élaborés dans le milieu des franciscains d'Oxford, on reste sceptique lorsqu'il tente de lier ces recherches à l'ordre lui-même voire à la spiritualité franciscaine, ce qui pose d'ailleurs problème lorsqu'il doit évoquer des cas comme ceux de Grosseteste qui enseigna à Oxford sans jamais prendre l'habit franciscain ou de Witelo qui était dominicain. Les mêmes doutes subsistent lorsqu'il entreprend de rassembler les indices d'une spiritualité plutôt franciscaine des peintres perspectivistes. En dehors de ces quelques extrapolations peut-être un peu hasardeuses, cette étude montre bien que le lien entre les premiers penseurs de la perspective se fit surtout autour de l'« augustinisme » et des trois lieux clefs qu'étaient alors Oxford, Paris et la Cour pontificale. Ainsi, il est regrettable que Raynaud n'ait pas cherché à explorer plus avant le rôle des rapports entre ces différents foyers de réflexion dans la diffusion de la perspective, plutôt que de se centrer principalement sur la voie franciscaine, ce qui lui fait sous-estimer le rôle d'autres institutions et d'autres hommes dans la diffusion des travaux

auxquels il s'intéresse. La Cour pontificale devient alors une simple étape sur les itinéraires des franciscains et de leurs traités, laissant par exemple dans l'ombre le rôle de commanditaire des papes, que l'auteur se contente de mentionner, alors qu'il aurait gagné à être plus amplement développé, à la lumière, par exemple, des travaux d'A. Paravicini Bagliani.

Malgré cela, sa tentative pour montrer la continuité du chemin suivi par la perspective entre Oxford et les grands foyers artistiques italiens, principalement grâce à des intermédiaires proches des franciscains, reste des plus intéressantes lorsqu'elle s'appuie sur une étude précise de la circulation des manuscrits et des hommes. Il met ainsi en lumière le rôle de ceux qu'il appelle les « messagers », à la fois parce qu'ils emportèrent avec eux des traités en Italie, mais aussi parce qu'étant eux-mêmes des lettrés, ils furent en mesure d'expliquer ces traités : le cas de Matteo d'Acquasparta, l'élève de Pecham qui finit sa vie à la Curie est à cet égard passionnant, d'autant que son parcours fait qu'il put être un de ceux qui expliquèrent les recherches sur la perspective à Giotto. Quant à la génération suivante de peintres, elle put profiter de la bibliothèque que les « passeurs » franciscains constituèrent au couvent de Santa Croce à Florence, cet ordre se retrouvant ainsi aux deux bouts de la chaîne de transmission.

L'hypothèse d'Oxford s'avère donc des plus fécondes et l'ouvrage riche et stimulant de D. Raynaud devrait donner aux historiens de nouveaux et précieux éléments de réflexion sur l'histoire culturelle du XIII[e] au XV[e] siècle. En effet, par sa méthode qui lie histoire intellectuelle et sociale, ainsi que par les questions et parfois aussi les problèmes qu'il pose, ce livre a tout pour donner lieu à des débats importants et laisse entrevoir tout ce que l'on pourrait attendre de travaux réellement interdisciplinaires dans un domaine à la fois si classique et si complexe.

Valérie THEIS

Michel PARISSE dir., *La Correspondance d'un évêque carolingien. Frothaire de Toul (*ca *813-847), avec les lettres de Theuthilde, abbesse de Remiremont*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998, 168 p.

Le séminaire de latin médiéval animé par Michel Parisse à l'université de Paris I livre ici les fruits d'une année de travail et il faut tout d'abord se féliciter de voir ainsi sortir de l'ombre des travaux et études réalisés dans les séminaires, puisque cette publication inaugure la « collection des séminaires de Paris I » aux Publications de la Sorbonne. Le propos de ce volume est de présenter le dossier complet de la correspondance d'un évêque carolingien de la première moitié du IX[e] siècle, correspondance entretenue tant avec ses homologues qu'avec différents membres du palais royal. Si les lettres de Frothaire avaient déjà été éditées par Karl Hampe au siècle dernier, dans le cadre des *Monumenta Germaniae Historica*, elles n'avaient jamais été traduites : elles font ici l'objet d'une nouvelle édition, à partir du manuscrit unique conservé à la BnF, dont les choix diffèrent peu de l'édition précédente comme l'avouent les éditeurs, mais dont l'intention est différente puisque c'est ici l'ordre des lettres telles qu'elles se présentent dans le manuscrit qui a été conservé, alors que l'éditeur des *MGH* avait adopté l'ordre chronologique. Ainsi la correspondance de Frothaire, riche de 32 lettres, peut-elle être exploitée sur plusieurs plans, dont les

éditeurs donnent une première approche : au-delà de la personnalité même de l'évêque et de son épiscopat présentés par Michèle Gaillard, les lettres fournissent de nombreuses informations sur les relations qu'entretient Frothaire avec le palais, aspect étudié par Josiane Barbier. L'évêque apparaît ici comme un véritable rouage dans l'administration de l'Empire, écrasé de tâches temporelles auxquelles il essaie parfois d'échapper pour se consacrer à ses devoirs de pasteur et son exemple illustre bien le rôle de « chargés de mission » qui était dévolu par l'empereur à ses évêques les plus fidèles.

Mais on peut aussi privilégier l'étude de la forme de la correspondance, comme le proposent Monique Goullet et Charles Vulliez qui se livrent à une étude littéraire de la correspondance de Frothaire. Ils éclairent ainsi bien des difficultés de traduction rencontrées dans ce type de texte, en particulier celles qui concernent les formules de déférence qui, « loin d'être stéréotypées, sont adaptées à la personne à laquelle elles s'appliquent et désignent les vertus spécifiques que l'on sollicite de la part du destinataire de la lettre » (p. 50). Cependant, même après avoir établi une répartition typologique des lettres, nos auteurs avouent être restés perplexes quant à la fonction de cette collection : par qui et pourquoi était-elle constituée ? C'est ici qu'intervient l'enquête codicologique menée par Laurent Morelle qui conclut à l'élaboration d'une transcription de ces lettres à la fin d'un gros manuscrit dont une grande partie est perdue, opération menée vers le milieu du IX[e] siècle probablement en Lotharingie, voire dans la cité même de Toul. Il est possible qu'une première série de lettres ait été transcrite dans le but d'élaborer un formulaire, mais l'intention générale du compilateur reste peu claire. Pourtant le parcours opéré par Laurent Morelle nous permet « d'entrevoir les aspects concrets de la communication administrative » (p. 79) et nous rappelle que l'étude des manuscrits reste inséparable de celle du contenu des textes. À la collection des lettres de Frothaire Michel Parisse a joint l'édition des six lettres de l'abbesse Theuthilde de Remiremont, conservées dans un manuscrit de Zurich ; contemporaines de l'épiscopat de Frothaire, elles répondent aux mêmes principes de rédaction et adoptent le même style.

La traduction de cette correspondance et les études qui l'accompagnent réjouiront donc tous ceux qui s'intéressent aux évêques, à la Lotharingie, aux structures de l'empire carolingien, aux collections de lettres, au genre épistolaire et, bien sûr, au latin médiéval et à toute sa saveur. Souhaitons qu'elle soit prochainement suivie d'autres éditions-traductions confectionnées dans le même esprit.

Geneviève BÜHRER-THIERRY

Jody ENDERS, *The Medieval Theater of Cruelty. Rhetoric, Memory, Violence*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1999.

Jody Enders, spécialiste d'esthétique théâtrale et professeur de littérature française à l'Université de Santa Barbara en Californie, consacre son nouvel ouvrage à la manière dont la rhétorique, la mémoire et la violence s'articulent dans la construction des spectacles violents à la fin du Moyen Âge (XIV[e]-XVI[e] siècles) en France. Ce sujet ne diffère que légèrement de celui de son précédent ouvrage, intitulé *La Rhétorique et les origines médiévales du drame (Rhetoric and the Origins of Medieval Drama*, Ithaca, Cornell University Press,

1992), et se nourrit de préoccupations semblables : rendre à la rhétorique la place qu'elle mérite dans l'étude des littératures médiévales en général et du théâtre en particulier (p. 232). Pour ce faire, l'auteur recourt à un corpus théâtral de langue française, dont les « complexités philologiques » stimulent particulièrement sa réflexion (p. 17).

Le titre – Théâtre de la cruauté – fait référence à Antonin Artaud, dont la réflexion théâtrale oriente tout l'ouvrage qui se comprend dans une perspective plutôt esthétique ou herméneutique qu'historique. Comme l'« introduction polémique » l'annonce, l'auteur s'intéresse plus aux permanences qu'aux changements et rejette le traitement chronologique de son sujet. Son objectif est d'élucider les paradigmes et les modèles qui informent l'histoire de la réponse culturelle à la violence (p. 17). Enders vise à démystifier à la fois l'esthétique de la violence et sa critique qui la met à distance (la condamnation ou l'excuse de la torture médiévale), en se posant la question suivante : dans quelle mesure la vision, la représentation, voire l'esthétisation de la torture, contribue-t-elle à sa légitimation sociale ? La question, d'actualité dans le monde moderne, l'amène à de constants allers et retours entre les périodes et les références historiques, littéraires et philosophiques. Le présupposé méthodologique sous-jacent est qu'il existe une essence du théâtre dont la violence fait partie intégrante, pour des raisons qui tiennent à la tradition rhétorique occidentale et qu'il s'agit d'expliquer. L'ouvrage, écrit dans un langage abstrait, se présente comme une « spéculation » (p. 64) sur les questions posées, à l'aide des écrits rhétoriques antiques (Aristote, la *Rhétorique à Herennius*, Quintilien, Cicéron) du théâtre médiéval (Arnoul Gréban, les *Mystères de la Passion*, etc.), de l'esthétique théâtrale moderne (Artaud, Stanislavski, etc.) et de la pensée contemporaine avant tout française (les références majeures sont Derrida, Deleuze, Foucault).

Sans souci chronologique aucun, les trois grands chapitres du livre s'articulent selon trois des cinq éléments de la rhétorique antique : *inventio*, ou trouver quoi dire, se retrouve dans le titre du chapitre premier, « La violence dramatique de l'invention », qui décrit celle, tant artistique que juridique, qui préside à la création d'une nouvelle vérité. La *memoria*, l'art de recourir à la mémoire, se retrouve dans le titre du chapitre 2, « La mémoire de la douleur » qui relie l'acte de violence passé avec l'acte de la rendre présente. Enfin *actio*, ou jouer le discours, sert de trame au chapitre 3, « La performance de la violence ». Cette articulation ternaire permet à l'auteur de souligner l'importance de la tradition de la rhétorique pour la compréhension des phénomènes de violence et de torture, tant dans le théâtre que dans la pratique légale ou politique. L'auteur affirme, plus largement, que la parole écrite, littéraire ou juridique, ainsi que l'art de l'orateur et du politicien sont fondés jusqu'à nos jours sur cette tradition rhétorique, et utilisent la violence de la même manière qu'il y a six siècles. Selon Enders, ériger la rhétorique en moyen de transcender la violence (la parole paisible contre la force) équivaut à camoufler la violence des origines de la rhétorique, aussi bien dans le cadre de la politique (l'instauration de la loi) que dans le cas de la création *(inventio)* littéraire ou judiciaire d'une vérité par nature discutable. Autrement dit, la rhétorique et la représentation esthétique ou juridique de la violence relèvent de la performativité définie par le linguiste Austin, car elle produit le même effet symbolique ou psychologique que la violence réelle.

L'inspiration d'Antonin Artaud se vérifie non seulement dans le nombre des citations de son nom, mais aussi dans l'usage par l'auteur d'une méthode gênante dans l'optique analytique qui est celle d'un livre universitaire. Car

l'auteur abolit, à l'instar de son objet d'étude (le théâtre médiéval qu'on ne peut comprendre, selon Henri Rey-Flaud, qu'en tant que spectacle et non en tant que texte) et comme Artaud l'avait prôné (p. 71), toute rupture entre les choses et les mots, la violence ou la torture *pratiquées* et leur description ou représentation. Ainsi Enders ne pose nulle part la question (historique, donc hors de son propos), de savoir quels étaient les contextes concrets qui ont favorisé ou provoqué, et pourquoi, l'usage d'une part, la représentation d'autre part, de la violence. Si l'objet est le théâtre médiéval, dont l'usage aussi large que réaliste de la violence explique en grande partie le succès, nulle part dans le livre on ne traite du mécanisme qui permet de comprendre l'importance sociale exceptionnelle de ce théâtre religieux ; ni même d'analyser sur le plan technique la construction du « spectacle de la violence ».

Au-delà des questionnements auxquels il ne trouve pas forcément de réponse, c'est avant tout la bravoure rhétorique de type derridien que le lecteur appréciera, à l'aune des jeux de mots constants comme « absence absente » (p. 80), « plaisir douloureux et douleur plaisante » (p. 153), « violence de l'invention et invention de la violence » (p. 29) dont on peut pleinement mesurer l'effet dans la phrase suivante : « Toujours est-il que l'alternance constante entre une conception torturée de l'herméneutique et une conception herméneutique de la torture met au premier plan les questions complexes de la passivité et de l'action et des maîtres et des sujets » (p. 39). Au contraire de ces complexités langagières qui mettent constamment le lecteur dans le doute de ses capacités intellectuelles, le constat plat qui inaugure la conclusion, et que je me permets de citer dans le texte, le rassure, mais ne saura atténuer son insatisfaction : « There is now and there has always been something about violence. » (p. 230). L'auteur, qui affirme à plusieurs reprises que la logique – tour à tour de la rhétorique, de la violence, de la mémoire – est circulaire (cf. par exemple p. 52 et 67), intitule même sa conclusion « Cercles vicieux », comme pour renforcer ce qui est le sentiment du lecteur, à savoir que son ouvrage a tourné en rond, faute de savoir précisément ce qu'il a voulu dire, autour d'une esthétique de la cruauté relativement universelle, que certes la rhétorique a aidé à identifier (p. 232) mais qui n'a point été, comme annoncé, démystifiée et encore moins décortiquée, analysée, historicisée.

Piroska ZOMBORY-NAGY

Guillelmi DURANTI, *Rationale divinorum officiorum V-VI*, Anselme DAVRIL et Timothy M. THIBODEAU éd., Turnhout, Brepols (CCCM, CXL A), 1998, 621 pages + 1 pl. h.t.

Avec ce deuxième tome du *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand, Anselme Davril et Timothy M. Thibodeau livrent les parties V et VI de cette œuvre de la fin du XIIIe siècle, marquante pour l'histoire de la littérature liturgique. Genre lancé au IXe siècle par Amalaire de Metz, les traités de type *Expositio missae*, *De officiis ecclesiasticis*, connaissent une nouvelle vitalité au début du XIIe siècle avec Honorius Augustodunensis et Rupert de Deutz et, plus tard, avec Jean Beleth, Prévostin de Crémone, Sicard de Crémone ou Guillaume d'Auxerre ; Guillaume Durand vient clore cette longue lignée d'auteurs et apporter à leurs œuvres une touche quasiment définitive.

Né vers 1230 à Puimisson, dans le sud de la France, G. Durand devient

membre de la curie romaine (1263), est élu évêque de Mende en 1285 (il ne prend possession de son siège épiscopal qu'en 1291) et meurt à Rome le 1er novembre 1296. C'est lors de son séjour à Mende qu'il composa la majeure partie de son œuvre liturgique : *Institutiones et constitutiones*, *Ordinarium ecclesiae Mimatensis*, *Pontificalis ordinis liber* et *Rationale divinorum officiorum*. Ce dernier ouvrage connut un succès considérable tant au Moyen Âge qu'aux Temps modernes : en 1967, Clarence Menard repérait 139 manuscrits[9], et Michel Albaric a compté 111 éditions imprimées depuis celle parue en 1459 à Mayence[10]. Le volume édité aujourd'hui suit de trois années seulement la première livraison (*Rationale*, I-V, mêmes éditeurs) : sont fournis les livres V (p. 9-119) et VI (p. 120-583) des huit livres que compte le *Rationale*.

Le livre V (110 pages) détaille l'office divin : présentation et explication de chacune des heures canoniales et des éléments qui la composent. Un chapitre introductif expose une construction du temps toute symbolique : opposition nuit-jour (temps de la domination du diable et temps de la rédemption et de la libération par le Christ...), rapport entre les sept heures canoniales et les sept états de l'homme (laude : *infantia*, prime : *pueritia*, tierce : *adolescencia...*, complies : *decrepita etas*). Le chapitre 2 présente chacun des éléments nécessaires à la célébration des heures : *Pater noster*, *Deus in adjutorium*, hymne, antienne, psaume, verset, etc., en leur appliquant à chacun, peu ou prou, le même schéma. On notera également dans ce chapitre le développement (V, 2, 9-16) que l'auteur fait à propos du signe de croix, de son rôle et de sa fonction. Les huit chapitres suivants présentent les offices de la nuit (V, 3) et du jour (laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies). Pour mieux montrer le rôle de l'office, G. Durand ne manque pas de faire de constants rappels à l'Ancien comme au Nouveau Testament. Ainsi en est-il, par exemple, du cantique que Moïse prononça alors que les flots se refermaient sur Pharaon et sa troupe (Ex 15). Mais la référence à l'Ancien Testament n'est pas seule. L'auteur ajoute une chronologie calquée sur la vie du Christ : si prime symbolise la livraison du Christ à Pilate (V, 5), tierce exprime la condamnation à mort (V, 6), sexte, la crucifixion (V, 7), etc. Une manière de faire qui n'est pas pour étonner et qui s'inscrit dans toute une tradition que l'on peut aisément repérer chez des auteurs comme Honorius Augustodunensis, Jean Beleth ou bien encore Rupert de Deutz.

Le livre VI, très long (460 pages), expose ce que nous appelons le temporal *(De officiis dominicarum specialiter et quarundam feriarum et festivitatis Domini et jejuniorum quatuor temporum)*. L'introduction (VI, 1), assez développée, divise de manière tout à fait classique l'année liturgique en quatre temps : *tempus renovationis* (printemps), *deviationis* (hiver), *reconciliationis* (été) et *peregrinationis* (automne) : ces quatre temps sont mis en relation directe avec le cycle des saisons, en intime relation avec une chronologie biblique (sinon christique). Semblant provenir de Jean Beleth, cette tradition est également attestée chez Prévostin de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Sicard de Crémone... Notons encore dans ce premier chapitre, les quelques pages consacrées aux livres liturgiques : antiphonaire (VI, 1, 24), graduel (VI, 1, 25), tropaire (VI, 1, 26), homéliaire (VI, 1, 28), passionnaire (VI, 1, 29), etc.

Les chapitres suivants respectent le calendrier liturgique : Avent, Nativité

9. Clarence C. MENARD, *William Durand's* Rationale divinorum officiorum. *Preliminaries to a New Critical Edition*, Rome, Pontif. univ. Gregor., 1967 (thèse inéd.).

10. Michel ALBARIC, « Les éditions imprimées du *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand de Mende », dans *Guillaume Durand, évêque de Mende (v. 1230-1296)*, Paris, 1992, p. 183-200.

(VI, 12-13), Circoncision du Christ (VI, 15), Épiphanie (VI, 16), Septuagésime (VI, 24-25), mercredi des Cendres (VI, 28), dimanche des Rameaux (VI, 67), etc. Remarquons à ce propos l'importance que donne G. Durand au rituel des Rameaux : il indique que la procession du jour doit partir de l'extérieur de la ville pour y entrer, à l'imitation du Christ à Jérusalem (VI, 67, 2 et 67, 9). De plus, il est à noter qu'un des rares emprunts du *Rationale* (VI, 67, 6) à la *Légende dorée*, d'une trentaine d'années son aînée, concerne la célèbre hymne *Gloria laus* chantée ce jour, alors que le livre de Jacques de Voragine ne comporte – curieusement ! – pas de chapitre sur les Rameaux (la seule référence est un petit texte placé dans le chapitre consacré à saint Pélage [éd. Graesse, 1890, cap. 181, p. 837]). Le chapitre sur les Rogations (VI, 102) et le beau texte sur les dragons processionnels me donnent ici l'occasion de signaler également la présence de ces rares dragons chez Prévostin de Crémone, bien que ce dernier ne soit pas, dans le cas présent, la source directe de Guillaume Durand.

Cette édition contient, outre un riche apparat critique, une table des matières très détaillée (p. 585-621). Au total, un travail qui permet de pénétrer l'œuvre de Guillaume Durand, mais aussi de mieux comprendre la liturgie médiévale occidentale. Autant dire que l'on attend non sans impatience le troisième tome (livres VII-VIII, Introduction et tables).

Pascal COLLOMB

André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel (Bibliothèque Albin Michel Histoire), 1999, 276 p.

Sous ce titre sont réunis quinze articles et contributions d'André Vauchez parus une première fois dans des revues étrangères ou dans des actes de colloques d'un accès parfois difficile ; douze de ces études datent des années 90 et l'une d'elles seulement, intitulée « *Beata stirps*. Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles », parue en 1977, est antérieure à la publication de sa thèse fondatrice sur l'évolution historique des critères de sainteté, de la mise en place, à la charnière des XIIe-XIIIe siècles, de la réserve pontificale du droit de canoniser les saints, jusqu'à la première moitié du XVe[11]. Ce volume témoigne donc des développements les plus récents des recherches menées ou animées par André Vauchez, puisqu'un certain nombre des maîtrises ou thèses qu'il a dirigées ces dernières années, ainsi que les travaux de l'équipe qu'il pilote sur le *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade (1356) irriguent également ces pages ; quant au titre, ou plus précisément au sous-titre du recueil, il traduit à la fois la continuité dans laquelle il s'inscrit par rapport à sa thèse, en même temps qu'un infléchissement décisif de ses travaux. Après avoir analysé de près et démonté tous les rouages de la « fabrique des saints » au Moyen Âge, l'auteur s'est en effet penché de plus en plus volontiers sur le cas de ceux que la sainteté officielle laissait en marge : les « héros » du présent livre sont donc plutôt en un sens les candidats malheureux à la sainteté que les saints canonisés et, parmi ceux qui se disaient animés par l'Esprit, la curiosité d'André Vauchez va vers les prophètes et visionnaires dont la parole ou dont l'orthodoxie posa problème,

11. A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 2e édition, 1988.

voire fut franchement rejetée, comme Marguerite Porète ou Savonarole, qui finirent sur le bûcher, ou encore Jean de Roquetaillade, qui flirta avec l'alchimie, annonça la venue de l'Antéchrist pour l'année 1366, et passa le plus clair de sa vie dans les prisons pontificales. À l'égal de certaines consécrations, il est des échecs éloquents : André Vauchez analyse ainsi non le succès des prophéties de sainte Brigitte de Suède dans certains pays d'Europe, mais au contraire les raisons de leur rejet dans un espace particulier, la France, et une même réflexion sur le soupçon et le non-aboutissement sous-tend sa passionnante étude sur « vraie et fausse sainteté aux derniers siècles du Moyen Âge » aux pages 208-220.

L'emploi du concept de surnaturel traduit une compréhension élargie de la spiritualité du Moyen Âge, ayant fait son miel des apports de l'anthropologie. En effet, l'auteur fait précéder la série de ses articles, eux-mêmes organisés selon une structure tripartite (« La sainteté comme pouvoir », « Puissance et limites du pouvoir surnaturel » et « Les pouvoirs établis et le surnaturel »), d'une introduction précieuse sur le plan historiographique et méthodologique, où il reconsidère un certain nombre de concepts traditionnellement en vigueur dans l'histoire des mentalités et/ou de la spiritualité comme ceux de « miraculeux » et de « merveilleux », pour finalement abolir ces clivages trop mouvants et les subsumer dans la notion de « surnaturel » : en définitive, dit-il en substance, la seule distinction qui doit réellement compter pour l'historien des civilisations médiévales (Islam compris) est celle qui sépare un surnaturel reconnu de ses formes non reconnues, voire inquiétantes. Si le surnaturel apparaît si omniprésent dans la vie des hommes du Moyen Âge, c'est d'ailleurs que, plus qu'un concept, c'est un monde en soi. Au passage, l'auteur réaffirme la nécessité d'ajuster le regard que l'on porte sur l'attitude du Moyen Âge face à ces manifestations : il ne saurait s'agir en effet ni de taxer les hommes de cette époque de crédulité ni de leur prêter globalement un esprit critique proche de notre moderne rationalisme. Seule une approche chronologique et évolutive, tenant scrupuleusement compte des différences entre les époques, d'une part, et, en synchronie, entre les milieux socioculturels d'autre part, saura éviter ces deux écueils. Le surnaturel recouvre ainsi au haut Moyen Âge un certain nombre de réalités vécues comme éloignées ou séparées de la vie quotidienne des hommes ; or, au terme d'une évolution dans laquelle le XIIe siècle marque sans doute un tournant important, l'expérience du sacré se fait à la fois plus intime, plus individuelle, et prend des formes si multiples et si profuses que le contrôle en devient très ardu : le nombre croissant de personnages prétendument investis de pouvoirs charismatiques vient en effet concurrencer et mettre à mal l'institution ecclésiale dans sa fonction de « gestion du sacré ».

Le prophétisme, par exemple, présente des visages divers et remplit des fonctions différentes selon que l'on envisage les prédictions de Joachim de Flore concernant la venue du troisième âge du monde et les franciscains spirituels qui s'inspirèrent de lui pour critiquer l'enrichissement de l'Église, ou les prédictions et admonestations « politiquement correctes » d'une Catherine de Sienne ou d'une Brigitte de Suède qui servaient les intérêts de la papauté. À cet égard, l'article consacré au « prophétisme médiéval d'Hildegarde de Bingen à Savonarole », p. 114-133, qui met en évidence les axes différents selon lesquels s'est développé le phénomène entre XIIe et XVe siècles, est particulièrement éclairant : à côté d'un premier courant, « purement ecclésial », moraliste et passéiste, et surtout représenté par des femmes, de Hildegarde à Brigitte de Suède, s'affirme un autre prophétisme, issu de Joachim de Flore, plus contestataire, plus attentif à l'histoire conçue comme croissance, et pour ainsi dire « progressiste ».

Le don de prophétie ou de vaticination a pu tour à tour susciter la faveur des princes qui y voyaient un instrument de gouvernement, ou éveiller les soupçons du clergé et exposer leurs auteurs aux représailles de l'Inquisition, dont la machine se met en place précisément en même temps que la procédure de canonisation des saints par la papauté. Le pouvoir et les enjeux liés au surnaturel au Moyen Âge étaient en effet tels qu'ils furent l'objet d'âpres luttes entre l'institution ecclésiale revendiquant son contrôle exclusif, et les individus se prétendant investis d'un charisme les autorisant à faire l'économie de la médiation des clercs. Le surnaturel qui baigne le Moyen Âge, en particulier ses derniers siècles, donne un pouvoir, et suscite donc la volonté de pouvoir, comme le met particulièrement en évidence la dernière partie du livre, consacrée à l'analyse des attitudes des institutions, temporelles ou ecclésiales, face aux phénomènes qui en relèvent.

Mais c'est l'ouvrage dans son ensemble qui a pour ligne de force cette dialectique entre le dehors et le dedans de l'institution, entre les efforts de l'Église pour accaparer ce pouvoir et les revendications d'individus ou de groupes comme autant d'électrons libres échappant à son contrôle, et prêts parfois à brandir contre elle ce même pouvoir : la papauté a souvent pressenti ce risque, et l'entreprise de réforme de la vie des clercs au XIe siècle connue sous le nom de « réforme grégorienne » traduit aussi la peur, de la part de l'Église, que la sainteté ne devienne une arme contre elle aux mains des « hérétiques » ; semblable constat pourrait s'énoncer à propos de la *Vie de Marie d'Oignies* rédigée par Jacques de Vitry au début du XIIIe siècle, un texte destiné en quelque sorte à couper l'herbe sous le pied de l'hérésie cathare en proposant à ses adeptes, en particulier aux femmes, un modèle de sainteté qu'elles pourraient suivre sans renier les aspirations de leur spiritualité tout en ralliant les chemins de l'orthodoxie.

Dialectique donc, mais pas pour autant affrontement ouvert, et A. Vauchez rappelle que le triste destin de Marguerite Porète, brûlée en place de Grève en 1311 pour son *Miroir des simples âmes anéanties*, constitue sans doute un cas limite, le « bras de fer » entre institutions et tenants de la parole inspirée ne se durcissant véritablement qu'avec le XVe siècle. La conclusion fait de ce point de vue parfaitement pendant à l'introduction et l'auteur, revenant sur la trilogie éponyme du recueil, interroge en particulier la définition du « prophète » et du « prêtre » donnée en son temps par Max Weber ; en dernière analyse, il est clair que cette dichotomie ne suffit pas à rendre compte du pouvoir dont ont joui au Moyen Âge les mystiques, les visionnaires et surtout les saints, personnages qui, parmi les porteurs de pouvoirs charismatiques, constituaient probablement la suprême référence, y compris pour les souverains se réclamant pourtant déjà les représentants de Dieu sur terre.

Impossible de rendre compte en quelques lignes de toutes les stimulantes analyses d'André Vauchez et du nombre de figures médiévales, échelonnées entre XIe et XVe siècles, auxquelles il tend ici le miroir des « pouvoirs informels » ; au nom de cette profusion, on nous permettra de ne regretter qu'une absence : celle d'un index, qui aurait permis de s'orienter plus facilement encore dans ce surnaturel du Moyen Âge que l'auteur lui-même qualifie de véritable « monde ».

Laurence MOULINIER

Médiévales 37, automne 1999, pp. 187-188

LIVRES REÇUS

AICHHOLZER Doris, (éd., trad. et comm.), « *Wildu machen ayn guet essen...* ». *Drei mittelhochdeutsche Kochbücher*, Bern, Berlin, Francfort, New York, Paris, Vienne, Peter Lang (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 35), 1999.

AMOURETTI Marie-Claire et COMET Georges (éd.), *Artisanat et Matériaux. La place des matériaux dans l'histoire des techniques*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence (Cahier d'Histoire des Techniques 4), 1998.

BERCHTOLD Jacques et LUCKEN Christopher, *L'Orgueil de la littérature. Autour de Roger Dragonetti*, Genève, Droz (Recherches et rencontres 12), 1999.

BESTUL Thomas H. et CLARK BARTLETT Anne (éd.), *Cultures of Piety. Medieval English Devotional Literature in Translation*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1999.

BLOCK FRIEDMAN John, *Orphée au Moyen Âge*, Fribourg, Paris, Éditions Universitaires de Fribourg et Le Cerf (Pensée antique et médiévale. Textes), 1999.

COMBEAU Yvan, *Histoire de Paris*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1999.

CONTAMINE Geneviève et CONTAMINE Philippe (éd.), *Autour de Marguerite d'Écosse. Reines, princesses et dames du XVe siècle. Actes du colloque de Thouars (23 et 24 mai 1997)*, Paris, Champion (Études d'Histoire médiévale 4), 1999.

CORSI Dinora (éd.), *Altrove. Viaggi di donne dall' Antichità al Novecento*, Rome, Viella, 1999.

DALARUN Jacques, *Claire de Rimini. Entre sainteté et hérésie*, Paris, Payot et Rivages (Biographie Payot), 1999.

DE MIRAMON Charles, *Les « Donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque v. 1180-v. 1500*, Paris, Le Cerf (Histoire), 1999.

GARNOT Benoît (dir.), *De la Déviance à la délinquance. XVe-XXe siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon (Publications de l'Université de Bourgogne XCVIII – Série du Centre d'études historiques UMR 5605-9), 1999.

GENET Jean-Philippe, *La Mutation de l'éducation et de la culture médiévales. Occident chrétien (XIIe siècle-milieu du XVe siècle)*, 2 vol., Paris, Seli Arslan, 1999.

GOLINELLI Paolo (éd.), *Matilde di Canossa nella cultura europea del secondo millennio. Dalla storia al mito. Atti del convegno internazionale di studi (Reggio Emilia, Canossa, Quattro Castella, 25-27 septembre 1997)*, Bologne, Pàtron (Il Mondo Medievale 8), 1999.

GUILLAUME DE MACHAUT, *Le Livre dou Voir Dit (The Book of the True Poem)*, LEECH-WILKINSON Daniel (éd.), BARTON PALMER R. (trad.), New York-Londres, Garland, 1998.

HEULLANT-DONAT Isabelle (dir.), *Éducation et Cultures. Occident chrétien XIIe-mi XVe siècles*, 2 vol., Paris, Atlande (Clefs Concours), 1999.

HROTSVITA, *Dramata*, GOULLET Monique (éd., trad. et comm.), Paris, Les Belles-Lettres, 1999.

LEGOHÉREL Henri, *Les Plantagenêts*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 1999.

NETANYAHU B., *The Marranos of Spain. From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, 3e éd. augmentée, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1999.

PASTOR Reyna, ECHEGARAY Esther Pascua, RODRÍGUEZ LÓPEZ Ana et SÁNCHEZ LEÓN Pablo, *Transacciones sin Mercado : Instituciones, Propriedad y Redes sociales en la Galicia monástica. 1200-1300*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Biblioteca de Historia 36), 1999.

PEDRONI Matteo et STÄUBLE Antonio (éd.), *Il Genere « Tenzone » nelle letterature romanze delle Origini*, Ravenna, Longo (Memoria del Tempo 15), 1999.

PICCINNI Gabriella, *I Mille anni del Medioevo*, Milan, Bruno Mondadori, 1999.

RICCI Giovanni R., *L'Interpretazione rimossa. I primi due versi del Contrasto di Cielo d'Alcamo*, Florence, Gazebo (I Quaderni di Gazebo 3), 1999.

ROBIN Françoise, *Midi Gothique. De Béziers à Avignon*, Paris, Picard (Les Monuments de la France gothique), 1999.

SALY Antoinette, *Mythes et dogmes, Roman arthurien, Épopée romane*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 1999.

SANSTERRE Jean-Marie et SCHMITT Jean-Claude, *Les Images dans les sociétés médiévales : pour une histoire comparée (Actes du colloque international organisé par l'IHBR en collaboration avec l'École Française de Rome et l'Université Libre de Bruxelles, Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, Bruxelles-Rome, *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, LXIX, 1999.

SÉNAC Philippe, *Le Monde musulman. Des origines au XIe siècle*, Paris, Sedes (Campus), 1999.

Sorciers [Les] du carroi de Marlou. Un procès en sorcellerie en Berry (1282-1583), texte établi par Nicole JACQUES-CHAQUIN et Maxime PRÉAUD, Grenoble, Jérôme Millon, 1996.

SOSSON Jean-Pierre, THIRY Claude, THONON Sandrine, VAN HEMELRYCK Tania (éd.), *Les Niveaux de vie au Moyen Âge. Mesures, perceptions et représentations (Actes du colloque international de Spa 21-25 octobre 1998)*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1999.

VAN SICKLE John B. (éd., trad. en vers et comm.), *Giovanni della Casa's Poem Book. Ioannis Casae Carminum Liber, Florence 1564*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies 194), 1999.

Médiévales 37, automne 1999, pp. 115-125

Sofia BOESCH GAJANO

ANGOISSES RELIGIEUSES, ANGOISSES EXISTENTIELLES AU PASSAGE DES MILLÉNAIRES

1000-2000 : une comparaison inquiétante

L'historiographie, depuis le milieu du XVᵉ siècle, a contribué de manière continue, à travers de nombreuses interprétations, à construire le Moyen Âge – les mille ans entre Vᵉ et XVᵉ siècle – comme une période historique dotée d'une unité, d'une identité propre [1]. De multiples paramètres ont servi à cette définition : la décadence de la civilisation antique, les transformations ethniques, la faiblesse des institutions politiques, la centralité du christianisme et de l'Église, le moment de naissance des États modernes... Mais ce sont les éléments négatifs qui ont prédominé, particulièrement aux époques de la Réforme et des Lumières qui ont vu dans le Moyen Âge une ère dominée par la corruption de l'Église, par l'irrationalisme, par le désordre politique, par des rapports sociaux faits d'injustice et de violence.

L'idée d'une civilisation médiévale imprégnée d'une foi frisant la superstition est devenue presque un lieu commun. La sorcellerie même – donc la chasse aux sorcières – a été « médiévalisée », soustraite à l'ère moderne, à laquelle pour l'essentiel elle appartient [2]. Il s'agit d'une interprétation, c'est bien connu, que les sources médiévales ne confirment que dans une faible mesure. Pourtant, c'est cette interprétation qui a fini par donner au Moyen Âge une identité forte et persistante, bien plus marquante que celle des autres époques. L'historiographie de la grande période romantique a pour sa part donné une orientation positive à cette identité, faisant du Moyen Âge le berceau des peuples et des nations, valorisant ses expressions culturelles – religieuses, artistiques,

1. G. FALCO, *La polemica sul Medio Evo*, Naples, 2ᵉ éd., 1988.
2. C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turin, 1989 ; trad. fr. *Le Sabbat des sorcières*, Paris, 1992.

linguistiques et juridiques – mais en même temps renforçant l'image d'une civilisation définie par le sentiment religieux.

Or, il est certain que le faible développement technologique, l'absence de structures capables de conserver et de redistribuer les ressources, l'impossibilité de contrôler ou de contenir les effets des calamités naturelles, les guerres endémiques causes de violence et de destruction – bien que sur des territoires d'ampleur variée –, les inégalités économiques et la dureté des rapports sociaux ont créé une atmosphère générale de crise telle que la survie même des individus et des communautés tout entières se trouvait mise en péril. Ajoutons à cela le recours spontané à la protection surnaturelle, favorisé par une idéologie religieuse qui attribuait disettes, violences et catastrophes à la colère divine et considérait ces fléaux comme la punition méritée d'une humanité pécheresse.

La science historique a permis ensuite de revoir et de corriger, souvent de manière radicale, cette interprétation. Les structures politiques, l'organisation sociale et économique considérée en rapport avec la démographie ont été réétudiées, avec une attention croissante aux différences chronologiques et territoriales ; l'importance du facteur religieux a lui aussi fait l'objet d'une réinterprétation historique. Si le christianisme a effectivement été capable de s'imposer comme une institution stable, investie d'autorité et dotée de multiples instruments théologiques, pastoraux et cultuels permettant d'entretenir un rapport constant et homogène avec le divin, il a aussi été capable de s'adapter aux exigences les plus diverses et aux articulations socioculturelles les plus variées, avec une liturgie collective centrée sur l'Eucharistie, des formes diversifiées de vie religieuse individuelle et collective, un culte des saints et de leurs reliques lié aux contextes territoriaux précis et engendrant des formes spécifiques de sacralisation de l'espace grâce à la vénération des tombes, à la construction des édifices sacrés, aux pèlerinages.

Mais malgré les apports des historiens, l'image traditionnelle du Moyen Âge a du mal à s'effacer dans l'opinion courante. On peut même dire qu'elle continue à se renforcer en assumant la fonction d'un paradigme négatif. Tous les aspects de notre société et de notre histoire qui suscitent l'horreur ou la condamnation se voient qualifier de « médiévaux ». Personne ne se permettrait de porter un jugement négatif sur l'ère moderne en se fondant exclusivement sur les tueries causées par l'invention de la poudre à canon, la violence des guerres de religions ou l'extermination des Indiens en Amérique latine. Pas davantage pour les horreurs de l'époque contemporaine – violence destructrice déployée contre les Indiens de l'Amérique du Nord, génocide des Juifs dans les camps de concentration nazis, drames de l'ex-Yougoslavie et de l'Afrique postcoloniale, exploitation économique des enfants ; on tend plutôt à les voir comme des tragédies qui contrastent avec l'image globalement positive d'une civilisation idéalement fondée sur la liberté, sur la justice et sur le progrès.

À la lumière de ces éléments, l'évocation de l'an mil au seuil de l'an 2000 – qui est inévitable – peut paraître inquiétante, et cela pour deux raisons : premièrement, parce qu'elle tend à perpétuer l'idée conventionnelle d'un passage du premier au second millénaire consciemment vécu comme un moment dramatique et traumatisant par les contemporains, au prix d'une confusion entre l'interprétation ecclésiastique postérieure à l'« événement » et le vécu réel des hommes et des femmes d'alors ; deuxièmement, parce que cette évocation est utilisée pour investir des mêmes significations « apocalyptiques » le passage du deuxième au troisième millénaire. L'analogie accrédite une interprétation sur le mode irréaliste de l'histoire contemporaine, accentuant ses caractéristiques indéniablement dramatiques. L'idée se fait jour que l'humanité est incapable de faire face aux problèmes, qu'ils soient politiques, sociaux, sanitaires ou écologiques, faisant naître une autre idée : que c'est le progrès lui-même qui est responsable des maux, d'où un sentiment de culpabilité collective qui laisse la porte ouverte aux conceptions religieuses et fidéistiques. En témoignent les nombreuses sectes religieuses qui prolifèrent en Amérique et en Europe, de même que la vision du monde et de l'histoire proposée par le pape Jean-Paul II et synthétisée dans la proclamation du jubilé et la pastorale qui lui est associée.

La comparaison est donc inquiétante, mais c'est justement parce qu'elle est remplie de dangers sur le plan culturel qu'elle nous entraîne et, par certains aspects, nous fascine. Il faut donc repenser notre interprétation de l'époque médiévale et en même temps la « mesurer » à l'échelle du présent.

Expériences réelles et interprétations idéologiques

Le passage du premier au second millénaire ne fut pas considéré par la culture chrétienne contemporaine ou immédiatement postérieure comme un événement marquant du point de vue chronologique, c'est-à-dire comme une date en soi représentative[3]. Ce fut le climat historique dans son ensemble qui chargea ce passage d'une signification particulière : « Ces signes concordent avec la prophétie de saint Jean quand il dit que Satan serait libéré à l'achèvement du Millénaire », dit Raoul Glaber, l'auteur qui a proposé, dans ses *Histoires*, la célèbre interprétation de l'« an mil ».

Bien entendu, il ne s'agit pas de se référer à une chronologie ponctuelle, mais plutôt à une longue période de crise dont le signe le plus distinctif est l'absence de pouvoirs et donc d'ordre et de contrôle sur la société : « à l'approche de l'échéance de mille ans quasiment le monde entier se trouva privé des personnalités les plus importantes, tant de

3. Pour les témoignages sur l'an mil, voir G. DUBY, *L'An mil*, Paris, 1980 (Collection Archives, 30).

l'ordre ecclésiastique que de la noblesse ». D'autres signes encore soulignent l'intensité dramatique de la période : catastrophes naturelles et événements extraordinaires alternent avec des cas fréquents d'hérésie. Ainsi Raoul Glaber raconte l'histoire d'un certain Leutard. Cet homme du peuple, après un rêve, se met à entraîner le peuple par sa prédication hérétique. Il avait rêvé une nuit qu'un essaim d'abeilles, entré à l'intérieur de son corps, lui ordonnait de faire des choses humainement impossibles. Impossibles aux yeux de l'auteur mais, en réalité, étaient-elles vraiment impossibles ? Il soutenait que payer les dîmes était inutile et insensé ! L'approbation remportée par sa prédication transforme, selon l'autorité ecclésiastique, sa folie en hérésie et le pauvre homme, se voyant perdu, se suicide[4].

Les graves difficultés économiques et sociales font naître des formes de crise existentielle : celles-ci s'expriment dans un imaginaire où le rêve tient une place importante[5]. S'insinuant dans la réalité, le rêve offre une proposition « opérante », apte à résoudre le problème. Cette proposition, expression d'une culture religieuse primitive et d'une vision « pré-politique » des problèmes économiques et sociaux, est interprétée par les clercs en termes exclusivement religieux et rejetée dans l'hétérodoxie. Il s'agit ici d'une dynamique paradigmatique pouvant s'adapter à beaucoup d'autres mouvements religieux qui ont vu le jour depuis l'Antiquité tardive jusqu'aux Temps modernes. Rappelons seulement le donatisme en Afrique au V[e] siècle, les nombreux groupes durement persécutés comme hérétiques, entre le XII[e] et le XIV[e] siècles, pour avoir adopté une position contestataire à l'égard de la société et des institutions ecclésiastiques et enfin les propositions, plus structurées sur le plan théorique, de Wycliff et de Jean Hus[6]. Les idéologies et les pratiques religieuses, qu'elles soient acceptées ou rejetées par la culture ecclésiastique officielle, n'apparaissent pas liées aux seules formes abstraites de la méditation, mais aussi à une vision du monde très concrète, celle des durs rapports économiques et sociaux à entretenir ou à dépasser, des institutions à défendre ou à abattre, des conditions de vie précaires exposant aux maladies, aux pestes, aux disettes, aux guerres.

En ce sens, on peut repenser la signification de l'eschatologie, l'une des composantes les plus emblématiques et constantes de la culture médiévale. À la fin du livre II des *Dialogues*, le pape Grégoire le Grand décrit une vision de Redento, évêque de Ferento dans le Latium : dans un état de demi-sommeil, l'évêque voit apparaître le martyr Eutichius, qui répète par trois fois : *Finis venit universae carnis*. Aussitôt, continue le texte, apparaissent d'effrayants signes dans le ciel. Le pape établit

4. R. GLABER, *Histoires*, texte traduit et présenté par M. ARNOUX, Turnhout, 1996, p. 135-139.

5. T. GREGORY (dir.), *I Sogni nel Medioevo*, Rome, 1985 (Lessico intellettuale europeo, XXXV) ; *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianesimo*, Augustinianum, 29, 1989 ; A. DIERKENS (dir.), *Apparitions and Miracles*, Bruxelles, 1991.

6. S. BOESCH GAJANO, « Pratiche e culture religiose », dans G. ORTALLI (dir.), *Storia d'Europa*, III, *Il Medioevo*, Turin, 1994, p. 169-216, en part. p. 200 sq.

un rapport direct de cause à effet entre d'un côté la vision et les signes et de l'autre la présence des Lombards en Italie : villes dépeuplées, églises brûlées, terres abandonnées – autant de preuves de la fin d'un monde stable jusque-là organisé selon un ordre politique, ecclésiastique, économique et social. Devant ce spectacle, le pape s'écrie « le monde désormais n'annonce plus sa fin, mais déjà il la montre »[7]. L'interprétation idéologique et religieuse sépare les événements de leur réalité pour les transformer en « signes » méta-historiques.

Cette interprétation reste toutefois dans le domaine purement spéculatif, et n'a aucune incidence sur les choix existentiels et politiques du pontife. Idéologiquement, elle investissait de significations eschatologiques et apocalyptiques une dure réalité, mais elle n'influait pas sur les décisions du pape, qui réagissait dans un sens concret et dynamique. Il serait effectivement difficile de trouver une personne plus engagée dans la politique et l'organisation ecclésiastiques que ne le fut Grégoire le Grand pendant son bref pontificat (590-604). Engagement pastoral et missionnaire, revendication de l'autorité pontificale romaine face à l'empereur de Byzance et aux nouveaux pouvoirs politico-militaires en Italie et en Occident, administration des patrimoines de l'Église : autant d'actions restées dans la longue mémoire de l'histoire[8].

Je n'ai pas pour autant l'intention de négliger le rôle spécifiquement culturel de l'eschatologie médiévale. Un des représentants les plus illustres d'une méditation théologique fondée sur l'exégèse biblique est Joachim de Flore. Cependant, il ne faut pas oublier que tous les développements ultérieurs des théories apocalyptiques, qui sont en grande partie influencés par son œuvre, livrent des traces d'une réalité qui, pour être affrontée et dépassée, avait besoin d'une interprétation religieuse[9]. Les idéologies religieuses, et les pratiques dévotionnelles, apparaissent comme une forme de résistance à l'angoisse ressentie devant les événements dangereusement réels.

Un cas exemplaire est celui de la Peste noire, à laquelle les « réponses » ont été multiples, proposées dans les champs religieux et dévotionnel ou dans les champs culturel, littéraire et iconographique. Le corps ici acquiert un rôle de premier plan, avec un fort impact sur l'imaginaire collectif. Au cours du XIVe siècle, les Flagellants parcourent les routes de l'Europe dépeuplée par la peste : pénitents itinérants, adonnés à des pratiques déviantes et désordonnées, ils échappent au contrôle de l'Église. Socialement et religieusement subversifs, ils sont dangereux

7. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, l. III, 38, A. de VOGÜÉ éd., vol. II, Paris, 1979 (Sources Chrétiennes, 260), p. 428-430.

8. Voir S. BOESCH GAJANO, « Gregorio Magno », dans *Dizionario dei Papi*, éd. par Enciclopedia Italiana, Rome, à paraître.

9. Sur Joachim et son influence, voir R. MANSELLI, *La* Lectura super Apocalipsim *di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale*, Rome, 1995 ; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969 : ID., B. HIRSCHREICH, *The Figure of Joachim of Flore*, Oxford, 1972 ; R. RUSCONI, *L'Attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*, Rome, 1979.

et violents, surtout à l'égard de la minorité juive, victime de leur folie d'expiation. « Une nouvelle secte d'hommes est apparue qui se font appeler Flagellants, mais il serait plus juste de l'appeler superstition », disait, non sans inquiétude, Jean du Fayt dans son *Sermo contra Flagellantes*, prêché en présence de Clément VI à Avignon en 1349[10]. Les formes dévotionnelles ont un très fort impact émotif sur les participants comme sur le public. La flagellation collective était scandée d'une prière qui résumait et exacerbait à la fois la violence des émotions : « Battons nos charognes bien fort en remembrant la grande misère de Dieu et sa piteuse mort »[11]. La pénitence corporelle infligée en remémorant les souffrances du Christ devait assurer le salut du corps comme le salut de l'âme individuelle. Mais par sa dimension collective cette pratique pénitentielle se transformait en expiation générale et prenait le caractère d'un immense exorcisme capable de libérer l'humanité du fléau.

La peur de la mort et la culture liée à la mort ont, comme la peste, une dimension européenne. Aux représentations de l'au-delà, qui ont été étudiées par Jacques Le Goff[12] et Jérôme Baschet[13], d'autres font suite, liées plus particulièrement aux expériences individuelles et existentielles, exprimées notamment par les thèmes iconographiques de la rencontre des trois vifs et des trois morts, de la danse macabre, de la jeune fille et la mort. Le corps vif – et son double le corps mort – contrairement au corps des saints qui est salutaire pour le corps et pour l'âme des fidèles, est un corps qui représente pour tous, tant sur le plan réel que symbolique, la mort physique et spirituelle[14]. Mais n'oublions pas qu'il existe une autre réponse à la crise, celle de Boccace dans le *Décaméron*[15].

À côté de la réponse religieuse aux angoisses du présent, pour les surmonter ou du moins sauver l'âme, une autre tendance se dessine – l'évasion du présent non pas dans l'au-delà, mais dans un futur historiquement réalisable. C'est le propre des mouvements millénaristes qui œuvraient pour que se réalise l'avènement du Royaume sur cette terre[16]. Le millénarisme ouvre un horizon plus concret de félicité, de justice, de salut collectif – terrestre, imminent, total et miraculeux. Toutes ces aspirations se retrouvent, bien au-delà du Moyen Âge, dans tous les

10. *Corpus documentorum inquisitionis hereticae pravitatis neerlandicae*, P. FREDERICQ éd., t. II, Gand, 1896, p. 28-38.

11. *Ibid.*, p. 23-28.

12. J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1982.

13. J. BASCHET, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XIVe siècles)*, Rome, 1993 (Bibliothèques des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 279).

14. M. MEISS, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*, Princeton, 1951 ; J. WIRTH, *La Jeune Fille et la Mort. Recherches sur les thèmes macabres dans l'art germanique de la Renaissance*, Genève, 1979.

15. Voir L. BATTAGLIA RICCI, « Giovanni Boccaccio », dans E. MALATO (dir.), *Storia della letteratura italiana*, II, *Il Trecento*, Rome, 1996, p. 727-877.

16. N. COHN, *The Pursuit of Millennium*, Londres, 1962 ; trad. fr. *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, Paris, 1983.

mouvements qui ont fondé leur pratique de renouveau par la révolution sur un idéal de palingénésie globale[17].

La mesure du temps

L'eschatologie et le millénarisme insèrent les réponses religieuses aux crises et aux angoisses dans une dimension temporelle, fruit d'une longue tradition qui s'est vue toutefois continuellement renouvelée et réinterprétée[18]. Chaque civilisation a ses formes de scansion et de contrôle du temps – temps de l'histoire, de l'année, des saisons, des mois, des journées et du cours de l'histoire – qu'il soit conçu de façon cyclique ou linéaire. Il s'agit d'un élément essentiel de l'identité culturelle, qui structure la vie individuelle et sociale. La religion chrétienne s'est tout particulièrement efforcée de construire un temps propre, qui a imposé son monopole, même confronté à d'autres rythmes du temps, relatif et absolu, ceux des deux autres religions monothéistes, le judaïsme et l'islam.

Le temps cyclique de la liturgie est ainsi scandé par les événements de la vie du Christ (temporal) et complété depuis les premiers siècles du christianisme par la commémoration des martyrs, au jour anniversaire de leur mort endurée pour la foi, puis des saints qui se sont inspirés du modèle du Christ (sanctoral)[19]. À cette scansion sacrée de l'année est ajoutée celle du mois, de la semaine et du jour, avec une protection particulière pour l'espace du dimanche, consacré à Dieu et qui devient un élément fondateur de l'identité chrétienne.

Il a été beaucoup écrit sur le temps médiéval. Temps concret et matériel, lié aux cycles naturels, comme l'a souligné Gourevitch[20] ; temps de l'Église, comme l'a remarqué Jacques Le Goff[21], qui rythme le quotidien, intégrant le cycle du soleil aux signes de la religiosité, symbolisés par le tintement des cloches, et cédant ensuite le pas à une autre mesure du temps, imposée à la société par la nouvelle culture mercantile. Certes, dans la restructuration du temps chrétien se mêlent persistances et innovations, conservation du rapport avec les cycles naturels et innovations traumatiques : beaucoup de textes rappellent la difficulté de concilier le repos dominical avec le travail, qui ne tolérait pas d'interruptions s'il devait assurer la subsistance quotidienne.

Le christianisme ne s'est pas limité au contrôle du temps cyclique

17. R. RUSCONI (dir.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, Rome, 1996.

18. V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, 2e éd., Milan, 1977.

19. J. DUBOIS, J.-L. LEMAÎTRE, *Sources et Méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, 1993, En part. p. 59 sq. et la bibliographie associée.

20. A. J. GUREVIC, *Le categorie della cultura medievale*, Turin, 1983, p. 96-162. Trad. fr. A. J. GOUREVITCH, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris, 1983.

21. J. LE GOFF, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », dans ID., *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 46-65 ; ID., *Storia e memoria*, Turin, 1982, p. 400 sq...

mais, conformément à la tradition culturelle biblique reprise par les Évangiles, il a aussi élaboré une idéologie historique globale du passé, du présent et du futur : depuis la création jusqu'à la fin du monde, les lignes générales de l'histoire et du temps étaient tracées pour toujours. Il a ainsi cherché à dépasser toutes les contradictions possibles entre le mythe du passé – la métamorphose du mythique âge d'or en mythe du paradis terrestre à jamais perdu par le péché de l'homme – et l'attente d'un avenir tourné vers la reconquête définitive du paradis.

Les dimensions eschatologique et millénariste sont des interprétations de l'histoire – passé, présent et futur – et en même temps des propositions de mesure chronologique de l'histoire, rythmée par certains passages fondamentaux. La réflexion idéologique et religieuse trouve sa « garantie » dans la réalité ; les événements historiques deviennent des « signes » de cette chronologie religieuse. En témoignent par exemple la conception très ancienne des âges du monde symbolisés par les métaux, dans une conception anthropomorphique de l'univers, ou celle de la succession des empires, reprises toutes les deux dans l'interprétation chrétienne de saint Augustin.

Avec Joachim de Flore, on voit se dessiner, dans le cadre de son interprétation apocalyptique, une mesure ponctuelle du temps[22]. Entre le XIIe et le XIIIe siècles, une nouvelle chronologie eschatologique est donc « inventée » et pratiquée, qui a une profonde incidence sur la religiosité. Rappelons par exemple l'attente d'un pape angélique qui soustend l'élection pontificale en 1294 du saint ermite Pierre de Morrone, qui prit le nom de Célestin V. C'est lui justement qui, s'inspirant du climat religieux perçu généralement et jusque dans son entourage le plus proche, comprit le sens profond inhérent à la concession de l'indulgence plénière, qui fut instituée pour la première fois à L'Aquila dans la basilique de Collemaggio[23]. C'est un passage essentiel pour la compréhension du premier jubilé chrétien, instauré par Boniface VIII en 1300. Non pas pour revendiquer la priorité du jubilé célestinien, mais parce que dans l'un et l'autre s'exprime la prise de conscience diffuse d'une nécessité de pénitence et de rachat individuel et collectif à un moment précis de l'histoire de l'Église.

L'invention de l'événement

La mesure du temps nous conduit ainsi à l'invention de l'événement. Le jubilé de 1300, proclamé par Boniface VIII, était destiné à marquer profondément l'histoire du christianisme occidental. Nous n'allons pas nous attarder sur ses origines ou ses antécédents lointains

22. Voir plus haut note 9 pour la bibliographie.

23. Sur Célestin V et pour une bibliographie, voir l'article de A. M. PIAZZONI, « Pietro del Morrone », dans *Il grande libro dei santi. Dizionario enciclopedico*, Cinisello Balsamo, 1998, III, p. 1631-1634.

ou proches, ni sur les attentes religieuses qui précédèrent sa proclamation par le pontife. Nous n'insisterons pas non plus sur l'affirmation de l'Église de Rome comme unique dispensatrice de salut ni sur la signification historique générale du jubilé[24]. Ce qui nous intéresse ici, c'est son rapport avec la mesure du temps.

Avec l'« invention » du jubilé la sacralisation chrétienne du temps s'enrichissait d'une nouvelle scansion – la sanctification d'une année entière, avec une valeur cathartique par la pénitence et la rémission des péchés. Moment exceptionnel et rare, mais promis à une récurrence plus fréquente après que l'Église romaine en avait éprouvé les effets bénéfiques sur son image et son pouvoir. Le problème de la réinvention chrétienne du jubilé juif disparaît devant la force d'une innovation entièrement gérée dans ses temps (100, 50, 25 années) et ses modalités par l'institution ecclésiastique en fonction de ses propres exigences de récupération ou de confirmation de sa propre fonction politique et religieuse.

La nouvelle forme de sacralisation du temps long de l'Histoire en toutes ses articulations était accompagnée de la confirmation de la sacralité spatiale propre de l'Église romaine : à Rome seulement et près des tombes des apôtres il était possible d'obtenir l'indulgence plénière. L'Église se proposait donc au moyen de ce premier jubilé, comme une institution capable de rythmer le temps, de l'utiliser pour le salut de la chrétienté afin de recomposer – pour la brève période d'une année jubilaire certes mais dans l'espoir toutefois de retombées plus durables – l'espace si fortement divisé de la chrétienté au début du XIVe siècle, et de garder sa place comme centre du monde chrétien.

Le jubilé de l'an 2000 se place dans la continuité de la tradition fondée en 1300, mais se charge d'autres significations parce qu'il coïncide avec la fin du siècle. Là réside la grande intuition de Jean-Paul II : il n'a pas innové par rapport à la tradition chrétienne, mais il a réinterprété, en proclamant le jubilé, la scansion la plus importante dans la macrochronologie, celle du siècle, et il en a fait un moment fort de l'histoire de l'Église et de l'humanité. Il s'agit, c'est clair, d'une « réponse » religieuse, rigoureusement contrôlée par l'Église, aux « angoisses » de fin de siècle. Mais ces angoisses sont aussi, dans une large mesure, accentuées et exagérées par une interprétation « apocalyptique » amplifiée par les *mass media*. De nouvelles maladies dévastatrices comme le sida, des guerres d'extermination, mais aussi de nouvelles formes de culture et de vie sociale – en particulier une nouvelle conception de la famille et de la maternité – apparaissent comme des signes d'une immoralité rampante et par conséquent d'une crise des valeurs considérées comme fondamentales. Le passage du siècle se

24. A. FRUGONI, « Il giubileo di Bonifacio VIII », dans *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, p. 1-121 ; réédité en un volume sous le même titre, Anagni, 1996 et Roma-Bari, 1999 ; sur les jubilés dans l'histoire, voir G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Rome, 1999.

charge donc d'une valeur symbolique : la religion seule permettra de surmonter la crise globale de la société.

Ce passage se trouve exagéré et intensifié dramatiquement non seulement par la signification religieuse qui lui est attribuée, mais aussi par la possibilité actuelle de mesurer avec exactitude le temps ; les événements sportifs en témoignent. Si le jour de l'an d'une année « normale » est fêté avec l'œil obsessivement rivé au décompte des secondes qui passent, qu'arrivera-t-il dans la nuit entre le 31 décembre 1999 et le 1er janvier 2000 ? Il n'y a pas de doute que le pouvoir technologique de mesurer le temps est ce qui différencie le plus sa perception entre l'an mil et l'an 2000. Cependant, la technologie elle-même a créé des difficultés puisque, comme chacun sait, le chiffre qui indique le troisième millénaire n'a pas été programmé sur les ordinateurs actuels. Ceci nous amène à deux hypothèses : la première est que les programmateurs ont eu une perception du temps moins réaliste qu'on aurait pu s'y attendre (le deuxième millénaire paraissait-il psychologiquement trop loin à qui ne voulait pas préparer techniquement son arrivée ?) ; la deuxième est que la dramatisation de cette difficulté apparaît comme le signe de la toute-puissance technologique qui est le propre de notre société.

L'an 2000 se présente donc comme une date véritablement « construite ». Aucune autre culture n'aurait pu contribuer à cette construction mieux que la culture chrétienne, en particulier catholique. Émotions et projets liés à l'expérience existentielle des individus et traduits en propositions d'aventures exotiques par les agences de voyages semblent éclipsés, du moins dans l'optique italienne, par l'aventure du jubilé. Jean-Paul II a réaffirmé la centralité de l'Église catholique comme unique dispensatrice de grâces capables d'assurer le salut de ses fidèles, et en même temps comme institution-modèle capable de gérer le rapport avec Dieu et entre les hommes, garantissant le bon fonctionnement de la société. Cette proposition en tout point traditionnelle s'est traduite par la proclamation d'un jubilé capable d'apporter sur une échelle gigantesque des solutions à la crise existentielle des individus, mais aussi à la crise planétaire, en appelant à une nouvelle fraternité, à la charité, au multiculturalisme.

Le passage du premier au second millénaire fut une construction *post eventum* de l'historiographie religieuse qui réinterpréta la réalité historique. Le passage du deuxième au troisième millénaire se construit au présent, à travers l'interprétation idéologique et religieuse d'une situation de crise et en même temps à travers un processus d'intéressement planétaire à l'intérieur d'un temps chrétien sacré et salvateur. La plus grande analogie consiste peut-être en ceci : les deux passages sont des constructions culturelles avec une forte charge symbolique – le premier élaboré par l'idéologie et l'historiographie, le second par l'idéologie et la technologie.

Traduit de l'italien par Lada Hordynsky-Caillat et Odile Redon.

Sophia Boesch Gajano, Università degli Studi Roma Tre, Dipartimento di Studi Storici Geografici Antropologici, Via Torino 95, I-00184 Rome

Angoisses religieuses, angoisses existentielles au passage des millénaires

L'accent mis sur les années 1000 et 2000 conduit à s'interroger sur la conception du temps, sur l'importance de son contrôle et de sa mesure dans la civilisation chrétienne. Alors que le passage du premier au second millénaire avait été une construction *post eventum* de l'historiographie ecclésiastique, le passage du second au troisième est construit au présent, favorisé par les actuelles possibilités technologiques de mesure du temps, la dilatation planétaire de l'information. À l'intérieur de l'Église, Jean-Paul II organise le passage par le Jubilé, dans la continuité de la scansion séculaire inventée en 1300 (ensuite accélérée). Les deux passages sont des constructions culturelles à forte valeur symbolique : le premier construit par l'idéologie et l'historiographie, le second par l'idéologie et la technologie.

Jubilé – temps et liturgie– eschatologie – millénarisme – peurs

Religious Anguish and Existential Anguish at the Turn of the Millenniums

The emphasis put on the years 1000 and 2000 leads to reflect upon the conception of time, upon the importance of controlling and measuring it in the Christian civilization. Whereas the passage from the first to the second millennium was a *post eventum* construction by an ecclesiastical historiography, the passage from the second to the third is constructed in the present, favored by the actual technological possibilities of measuring time and by the worldwide dissemination of information. In the Roman Catholic Church, John Paul II has marked the passage by proclaiming a Jubilee, in continuity with the centuries-old scansion invented in 1300 (later accelerated). Both passages are cultural constructions bearing a strong symbolic meaning : the first constructed by ideology and historiography, the second by ideology and technology.

Jubilee – time and liturgy – eschatology – millenarianism – fears

L'Abbaye de Cluny

Centre de l'Occident médiéval

Dominique Vingtain

Collection Patrimoine au présent

En fondant Cluny en 909-910 au fond d'une « sombre vallée » du sud de la Bourgogne, le duc d'Aquitaine Guillaume le Pieux posait la première pierre d'une abbaye appelée à incarner la puissance spirituelle et temporelle de l'*Ecclesia cluniacensis*, qui rayonna au XI[e] siècle dans toute l'Europe à travers ses 1 400 maisons et ses 10 000 moines.

Dominique Vingtain retrace l'histoire de l'abbaye et de l'ordre clunisien, de leur montée en puissance sous le gouvernement de grands abbés aux personnalités d'exception, tels Hugues de Semur ou Pierre le Vénérable, jusqu'à la phase de repli sur soi et de lent déclin. La Révolution allait détruire la splendide troisième abbatiale, fleuron de l'art roman, où s'inscrivait dans le décor de pierre chacune des spécificités liturgiques, et qui fut la plus grande église jusqu'à l'édification de Saint-Pierre de Rome, cinq siècles plus tard.

La vie quotidienne de silence et de prières des moines, oblats, novices et convers soumis à la règle bénédictine nous est également restituée, tout comme les cérémonies du culte où prédomine la commémoration des défunts au sein de la liturgie conventuelle, et les adaptations de cette règle au fil du temps.

Nourrie des plus récents travaux historiques, archéologiques et esthétiques, cette synthèse éclaire ce qui constitua l'un des phénomènes les plus marquants de l'histoire de la Chrétienté au Moyen Âge : l'essor d'une petite communauté monastique devenue l'un des plus grands ordres religieux d'Europe.

19,5 x 24 - 128 pages

techniques & culture

REVUE SEMESTRIELLE
Comité de patronage
Lucien Bernot, André-G. Haudricourt
André Leroi-Gourhan, Axel Steensberg
Directeur de Publication
Robert Cresswell

Numéro 34 - juillet-décembre 1999
Soieries médiévales

SOMMAIRE

CONDITIONS DE VENTE

Abonnement 33-34

	Particulier	Institution
France	165 F	180 F
Etranger	180 F	200 F

Vente au numéro - prix du numéro 90 F (frais d'envoi en sus)

S'adresser au CID, 131 boulevard Saint-Michel, 75005 PARIS
Tél. 01 43 54 47 15, Fax 01 43 54 80 73
Libeller les chèques à l'ordre du CID

ÉDITIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME PARIS



Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A. - 14110 Condé-sur-Noireau
N° d'Imprimeur : 42680 - Dépôt légal : janvier 2000 - *Imprimé en U.E.*

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :

Université Paris VIII – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 33-1-49 40 67 88 – Fax 33-1-49 40 67 53
E-mail : puv@univ-paris8.fr
Web : http://puv.univ-paris8.fr:8888

Distribution :

CID – 131, boulevard Saint-Michel – 75005 Paris
Tél. 33-1-43 54 47 15 – Fax 33-1-43 54 80 73

Diffusion :

AFPU-Diffusion – PUL – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex – Tél. et Fax 33-20 91 03 95

Numéros disponibles

Coordonné par :
Monique BOURIN
Barbara H. ROSENWEIN

L'an mil en 2000

NUMERO 37 • AUTOMNE 1999

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

Numéro publié avec le concours de la Loyola University de Chicago

ISSN 0751-2708
ISBN 2-84292-068-6

PRIX : 100 F
15,24 €

9 782842 920685